أبو البركات البغدادي

وفلسفته الإلهية

دراسة للموقف النقدي من فلسفة ابن سينا

رسالة دكتوراه بدرجة امتياز

دكتور

جمال رجب سيدبي

الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية - عابدين

القاهرة - تليفون : ٢٩١٧٤٧٠

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾

(سورة البقرة : ٣٢)

تصـــــدير

بقلم / د٠ عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

من الظواهر التى تبعث على التفاؤل فى مجتمعنا العربى ، وجود العديد من الدراسات الفلسفية التى تهتم بتحليل أفكار ونظريات أجدادنا من الفلاسفة والذين عاشوا فى المشرق العربى ، وفى المغرب العربى أيضًا ، ومن بينهم الفارابى وابن سينا فى المشرق ، وابن طفيل وابن رشد فى المغرب ٠

ولكننا للأسف الشديد لم نضع لأنفسنا منهجًا دقيقًا نحدد على أساسه فهمًا دقيقًا لدائرة الفلسفة العربية ، وبحيث أصبح أكثرنا فى وادٍ ، والفهم الدقيق فى واد آخر ٠

نوضح ذلك بالقول بأننــا بناء على عـدم الالتزام بالشروط الدقيقة للفكر الفلسفى ، أدخلنـا فى دائرة الفلسفة العربية ، أناسًا لا تنطبق عليهم صفة « الفيلســوف » كالغزالى على سبيل المثال ، وأهملنا آخرين على رأسهم «أبو البركات البغدادى»، وهو من هو فى مجال الفكر الفلسفى بمعناه الدقيق ٠ صحيح أنه تأثر بالسابقين ، ولكن صحيح أيضًا، أنه كان مؤثرًا فى اللاحقين ٠

هذا الفهم الخاطىء والذى شاع فى عالمنا العربى ، له أسبابه العديدة، ومن بين تلك الأسباب ما ذهب إليه الشيخ مصطفى عبد الرازق وذلك رغم تقديرنا الكبير للرجل ، من أهمية إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية ، إن هذه النظرة الخاطئة قلبًا وقالبًا من جانب الرجل ، قد أدت إلى العديد من الكوارث الفكرية ، إذ لابد ـ فيما نرى من جانبنا ـ أن نضع فى اعتبارنا أن علم أصول الفقه لا صلة له بالفلسفة العربية من قريب أو بعيد ٠

ويضاف إلى ذلك السبب ، سبب آخر ، يتمثل فى الدور الرجعى لبعض

دول البترول ، هذا الدور الذى أدى بأن ننظر إلى ابن تيمية ، كفيلسوف ، فى حين أنه يعد عدواً لدوداً للفلسفة والتفلسف ، بل إن بعض كتاباته تكشف عن رجعية لا مثيل لها ، وضيق أفق ، وتخلف عقلى ٠

من هنا كانت سعادتنا البالغة حين وجدنا باحثنا الدكتور جمال رجب ، يقدم على دراسة فلسفية ، تدور حول تحليل موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا ٠

صحيح أننا وجدنا فى السنوات الأخيرة ، نوعًا من الاهتمام بفكر أبى البركات البغدادى ، ولكن فلسفة هذا الرجل ، تحتاج إلى العديد من الدراسات الجادة والتى تكشف عن عمق أفكار أبى البركات وحسه النقدى البارز ٠

لقد أخلص باحثنا لدراسته إخلاصًا بغير حدود ، واهتم اهتمامًا كبيراً بدراسة كل أفكار أبى البركات ، وركز على جانب بارز من جوانب فكره ، يدور حول موقفه النقدى من ابن سينا فيلسوف المشرق العربى الكبير ، لم يكن باحثنا جمال رجب مجرد عارض لافكار أبى البركات ، وكأنه عارض أزياء ، بل نجده فى هذا الكتاب ، والذى كان فى الأصل رسالة للدكتوراه التى أشرفت عليها ومع زميلى الدكتور سعيد مراد ، يلجأ إلى التحليل والموازنة والمقارنة ، ومعنى هذا أنه أضاف إلى البعد الموضوعى ، بعداً ذاتيًا نقديًا يعبر عن شخصيته الفكرية ، كما يعبر عن جهد كبير قام به فى جمع المادة العلمية وصياغتها ، والنظر إليها من خلال منظور نقدى دقيق ٠

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن دراسة موقف أبى البركات من فلسفة ابن سينا، تعد من الدراسات البالغة الصعوبة، إننا إزاء موقفين: موقف ابن سينا، وموقف أبى البركات ، ولسنا أمام موقف فيلسوف واحد ، وكل فيلسوف منهما تكشف فلسفة عن عمق النظرة ، وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع ابن سينا أو أبى البركات البغدادى ٠

لقد قسم الدكتور جمال رجب فصول كتابه تقسيمًا دقيقًا ، أدرج الفصول تحت أبواب ، وقسم كل فصل إلى مجموعة من العناصر والنقاط ، وهذا

التقسيم الدقيق يكشف عن الطابع الأكاديمى للدراسة التى يقدمها باحثنا اليوم للطبع والنشر ، التزم دارسنا بالأمانة العلمية ، فلم يقل برأى لابن سينا أو أبى البركات البغدادى إلا بعد الدراسة المتأنية والتمحيص الدقيق ، لم يكن كأشباه الباحثين الذين لا يلتزمون بالأمانة العلمية ، وبحيث ينسبون للمفكر آراء لم يقل بها ، لم يكن من هؤلاء الذين يتحدثون عن مشروعات فكرية تعد أوهامًا فى أوهام ، وبحيث تذكرنا بأساليب النصب والاحتيال والكذب فى شركات توظيف الأموال .

نعم إن باحثنا كان حريصًا غاية الحرص على الالتزام بالمنهج العلمى الدقيق فى دراسة عن فكر كل من ابن سينا ، وأبى البركات البغدادى ، ويقينى أن الباحثين مستقبلاً فى فكر كل من الفيلسوفين سيجدون العديد من الفوائد العلمية فى هذه الدراسة الجادة التى تكشف عن التواضع العلمى للباحث وعن قلمه الراسخ فى مجال البحث الفلسفى .

صحيح أننا قد نختلف مع الباحث حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها حول فلسفة أبى البركات البغدادى ، أو الفلسفة السينوية ، ولكن هذا الاختلاف فى الرأى يعد ضروريًا فى مجال البحث الفلسفى ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون .

قلنا إن باحثنا قد قسم دراسته تقسيمًا دقيقًا ، لقد تحدث فى باب من أبواب كتابه عن الحياة الفكرية لأبى البركات ، ومؤلفاته . ووقف وقفة طويلة عند كتابه الرئيسى : المعتبر فى الحكمة ، كما حلل اتجاه أبى البركات وأهمية آرائه فى مجال الإلهيات بصفة خاصة .

وإذا كان الباب الأول من كتابه ، قد خصصه لدراسة النقاط التى أشرنا إليها ، فإننا نجده ينتقل من الباب الأول ، إلى الباب الثانى ، ويقسمه إلى مجموعة من المباحث ، يخصص كل مبحث منها لدراسة مشكلة من المشكلات الإلهية ، فنجده سيتحدث عن براهين وجود الله عند كل من ابن سينا وأبى البركات ، كما يدرس مشكلة الصفات الإلهية عند كل من الفيلسوفين .

أما الباب الثالث ، فقد خصصه المؤلف لدراسة مشكلة هامة ، كتب عنها

ابن سينا ، وأبو البركات البغدادى ، مئات الصفحات ، وأعنى بها مشكلة الخلق أو الإيجاد ، ولا يخفى علينا أن هذه المشـــكلة تعد من المشكلات العويصة . لقد ناقش المؤلف أبعاد هذه المشكلة ، وكشف عن صلتها بالعديد من المشكلات الفلسفية الأخرى ، ورجع إلى العديد من المصادر والمراجع ، والتى يكشف اعتماده عليها عن غزارة اطلاعه ، وأمانته العلمية .

وهذا الجهد الكبير من جانب باحثنا جمال رجب ، نجده أيضًا فى تحليله الدقيق لموقف أبى البركات من المشكلات الإلهية عند ابن سينا ، وكان هذا موضوع الباب الرابع من كتابه ، والذى قسمه إلى مجموعة من الفصول والتى تعد مرتبة ترتيبًا دقيقًا ، وتكشف عن فهم الباحث لأبعاد الفلسفة السينوية ، وفلسفة أبى البركات البغدادى ، أن يدرس داخل إطار هذا الباب ، موقف كل من الفيلسوفين من مشكلة قدم العالم ، ومشكلة العلم الإلهى .

أما الباب الأخير من أبواب الكتاب ، والذى يعد من الأبواب الهامة فى الكتاب ، فقد قسمه الباحث كعادته إلى مجموعة من الفصول والعناصر والنقاط ، درس من خلالها موقف كل من الفيلسوفين من مشكلات بالغة الأهمية ، كمشكلة النفس على وجه الخصوص ، هذه المشكلة التى تضاربت الآراء الفلسفية حولها تضاربًا شديدًا . عرض الباحث لكل جانب من الجوانب التى تدخل فى إطار مشكلة النفس عند كل من الفيلسوفين الكبيرين ، وأبرز الأسس التى استند إليها كل واحد منهما ، وهذا يعد أمرًا ضروريًا بالنسبة لمشكلة عويصة سواء فى جوانبها الفيزيقية ، أو جوانبها الميتافيزيقية الإلهية . صحيح أن بعض جوانب النفس ، كانت تحتاج إلى وقفة أكثر طولاً من جانب باحثنـــا ، ولكن تشعب مجـــال البحث فى الإلهيـــات ، قد أدى بالباحث إلى الوقفة الموجزة ، وخاصة أن البحث فى النفس لم يكن مقتصرًا على فلسفة ابن سينا ، بل فلسفة أبى البركات البغدادى أيضًا .

نقول ونكرر القول ، بأن البحث الذى قام به باحثنا الدكتور جمال رجب، قد بذل فيه أقصى جهده ، والوقفة النقدية بوجه عام ، تعد شيئًا بالغ الأهمية ، إذ أنها تعد معبرة عن أبرز خصائص الفكر الفلسفى ، الوقفة النقدية من جانب أبى البركات البغدادى ، إزاء فلسفة ابن سينا الإلهية .

لقد نبهت منـــذ أكثر من ربع قرن من الزمان إلى أهمية دراسة فلسفة أبى البركات ، وذلك أثناء تحليلى لفلسفة ابن سينا ، وكم كان أستاذى الأب جورج قنواتى حريصًا على تذكيرى بأهمية البحث فى فلسفة أبى البركات حتى أتعرف على حقيقة آراء ابن سينا من خلال الرؤية النقدية لأبى البركات ، وكم دار الحوار بيننا حول حقيقة فلسفة أبى البركات وعناصرها الأفلاطونية والأرسطية، وحسه النقدى البارز ، دار النقاش بيننا أثناء إقامتى بدير الآباء الدومينيكان وعرفت من خلاله مدى اهتمام الأب قنواتى بفلسفة أبى البركات البغدادى ، وقد نصحت طلابى بدراسة فلسفته من خلال رسائل عديدة للماجستير والدكتوراه ·

فإذا جاء باحثنا الدكتور جمال رجب ، وقدم لنا هذه الدراسة المتأنية الدقيقة والتى تكشف عن بروز الحس النقدى عند أبى البركات ، فإن من واجبنا أن نقدر له هذا العمل الذى استغرق منه عدة سنوات قضاها قارئًا محللاً للعديد من الأفكار الفلسفية ، هذا العمل الذى يختلف جذريًا عن الأعمال التى يقدمها أشباه الدارسين ، والتى تعد جهلاً على جهل ، ومجموعة من الكلمات المتقاطعة نعم إن من واجبنا أن نقدر للباحث هذا العمل الذى قام به فى صمت، وبعيدًا عن بريق الدعاية والطبل الأجوف ·

والله هو الموفق للسداد

٢٨ يناير ١٩٩٤

عاطف العراقى

مدينة نصر- القاهرة

الإهـــــداء

إلى استاذى الجليل

الدكتور عاطف العراقى

أهـدى هذا الجهد العلمى إعترافا بفضله وعلمه .

تقديرا ووفاءً ...

جمال رجب سيدبى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يحتل أبو البركات البغدادى ، مكانة هامة فى تاريخ فلسفتنا العربية ، فهو يتمتع بحس نقدى أصيل ، قل أن نجد له نظيرا عند غيره من فلاسفة الإسلام .

لقد استطاع أبو البركات أن يقف على مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية فى عصره ، ويتضح ذلك بأجلى بيان من خلال سفره « المعتبر فى الحكمة » ، فقبل أن يقدم لنا أبو البركات مشروعه الفلسفى وموقفه النقدى من التيارات والاتجاهات فى عصره ، لم يترك شاردة ولا واردة إلا وحاول أن يتأمل فيها ويعتبرها ، أو يمكننا القول إن المعتبر فى الحكمة يعد دائرة معارف فكرية فى عصره .

أقول إن أبا البركات - كما سيتضح من خلال البحث - استطاع أن يرسى دعائم المنهج النقدى والعقلانى من خلال مؤلفه هذا ، وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدلنا على أصالة وعمق هذا الفيلسوف ، مثل غيره من فلاسفة الإسلام كالغزالى وابن رشد وغيرهما .

ولقد كان من المنتظر ، أن أبا البركات بهذا المنهج والفكر لخليق بأن يأخذ مكانته اللائقة ، ولكن يبدو أن شهرة أجدادنا الأول أمثال الكندى والفارابى وابن سينا طغت على الخلف أمثال هذا الفيلسوف ، وقد كان الأجدر بنا أن نضع فيلسوفنا هذا ، فى مكانته اللائقة فى تاريخ فلسفتنا العربية (١) .

---

(١) أود أن أشير إلى أنه أثناء اطلاعى على المراجع التى تؤرخ لتاريخ فلسفتنا العربية ، وجدت أن أغلب هذه المراجع لم تشر مجرد إشارة إلى هذا الفيلسوف انظر : تاريخ الفلسفة العربية لجميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية لحنا الفاخورى وخليل الجر ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور .

ولقد كان وراء اختيارى لموضوع بحثى هذا : « موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا » ، أسباب ودوافع عديدة منها : أن أبا البركات لم ينشر عنه سوى النذر اليسير الذى وإن فتح الباب لدراسته إلا أنه مازال فى حاجة إلى المزيد والمزيد من الدراسة والتعمق ، وإن كان قد سبقنى إلى دراسة أبى البركات البغدادى نفر من الدارسين والباحثين إلا أن الميدان - فيما أعتقد - مازال خاليا بالنسبة لموضوع بحثى هذا ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن مثل هذا الموضوع يتيح للباحث الوقوف وجها لوجه أمام فيلسوفين كبيرين كابن سينا وأبى البركات .

لكل هذه الأسباب حاولت البحث فى هذا الموضوع ، ولقد أفدت فى بحثى هذا بالمنهجين : التاريخى ، والموضوعـى المقارن ، التاريخـى لأن أبا البركات لم يكن يدخل إلى الفكرة مباشرة وإنما كان يحاول - كما قلت - أن يقف على مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية فى عصره سواء أكانت فلسفية أم كلامية أم صوفية ، ومن هذا المنطلق ، نستطيع القول إن المدخل التاريخى كان يعد ضرورة منهجية لتأصيل الفكرة ولمعرفة التأثير والتأثر ، التأثر بالسابقين والتأثير فى اللاحقين ، وبجانب هذا المنهج أفدت بالمنهج المقارن ، إذ أننا نعتقد أن نص الفيلسوف هو المعول الأساسى لتفهم حقيقة ما يصبو إليه الفيلسوف ، وكثيرا ما كنت أضع نص ابن سينا أمام نص أبى البركات لأقف على مواطن الاختلاف أو الاتفاق بينهما ، إذ نعتقد أن تحليل النصوص ومقارنتها وموازنتها بعضها البعض الآخر ، تعين بينهما الباحث للوصول إلى الحقيقة .

ولقد قسمت رسالتى إلى خمسة أبواب ومقدمة وخاتمة ، عرضت **فى الباب الأول** لحياة أبى البركات والظروف والملابسات التى أحاطت واقعه إسلامه ، كما تطرقت إلى منهج أبى البركات فى البحث ، والقواعد العقلية التى حاول أن يرسى دعائمها ، ثم انتهيت فى هذا الباب بعرض لأهمية البحث فى العلم الإلهى عند أبى البركات ، حيث إنه يعتقد أن الميتافيزيقا أو الإلهيات هى الغاية الأسمى أو غاية الغايات .

وفى الباب الثانى ، عرضت لمشكلة الألوهية ، والبراهين المختلفة على وجود الله عند ابن سينا وأبى البركات وأشرت إلى مواطن الاختلاف أو الاتفاق بينهما ، ثم انطلقت إلى عرضى لمشكلة الصفات الإلهية عندهما وإن كنا نعتقد أن الذات مرتبطة بالصفات ، وإنما اقتضانا هنا إلى الفصل بينهما البحث المنهجى وحسب ولتوضيح الفكرة .

وفى الباب الثالث تعرضنا لمشكلة الخلق ، وموقف أبى البركات من الفيض عند ابن سينا ، وأوضحت مختلف الانتقادات التى صوبها ابن ملكا لابن سينا بصدد الفيض ثم تطرقت إلى مشكلة الخلق المستمر عند أبى البركات، وهو ما يمثل وجهة نظر ابن ملكا فى قضية الخلق .

وفى الباب الرابع، وقفنا على ثلاث قضايا ، الأولى موقف أبى البركات من إشكالية الزمان عند ابن سينا وأوضحت الاجتهادات التى ذهب إليها ابن ملكا فى هذا الصدد ، والثانية ، هى مشكلة قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا وأبى البركات وأشرت فى هذا الباب إلى أنه إذا كان ابن سينا واضحا بصدد قدم العالم فإن أبا البركات كان أكثر غموضا وتعقيدا بصدد هذا المشكل . والثالثة : موقف أبى البركات من مشكلة العلم الإلهى فى فلسفة ابن سينا ، وأوضحت مفهوم العلم الإلهى عند ابن سينا ، وكيف أن أبا البركات قد افترق عنه فى فهمه للعلم الإلهى .

وفى الباب الخامس والأخير ، عرضت لموقف أبى البركات من نظرية النفس عند ابن سينا ، ولا شك أن هذا الموقف – كما عرضته – له أبعاد وزوايا مختلفة ، فلقد عرضت لموقف أبى البركات من جوهرية النفس وروحانيتها عند ابن سينا ، وموقفه من حدوث النفس عند ابن سينا وكذا موقفه من وحدة النفس عند ابن سينا ثم انتهيت بعرضى لموضوع خلود النفس بين ابن سينا وأبى البركات البغدادى واختتمت الباب بعرض القضاء والقدر عندهما .

وبعد . . فهذا هو بحثى المتواضع ، الذى حاولت فيه أن أسبر غور الحقيقة فى فكر فيلسوفنا هبة الله بن ملكا ، وهى محاولة متواضعة على درب

البحث عن الحقيقة ، ما يشفع لها نية الاهتداء ، فإن وفقت إلى تسليط الأضواء على جانب من الجوانب ، فلله الحمد والمنة ، وإن قصرت فما هو إلا جهد المقل ، وهيهات هيهات أن يصل المرء منا إلى الحقيقة الكاملة ، فالحقيقة الكاملة عسيرة المنال .

* * *

الباب الأول

حياته الفكرية ومؤلفاته

الفصل الأول

حياته .. مؤلفاته .. عصره

(أولا) حياته :

هبة الله بن على بن ملكا ، وكنيته أبو البركات ، المشهور بأوحد الزمان فيلسوف وطبيب ، ولد فى ضيعة اسمها بلد من ناحية الموصل سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) على أكثر تقدير (١) ، ثم أقام ببغداد فقيل بغدادى ، تحول من اليهودية إلى الإسلام (٢) .

اختلف المؤرخون بصدد حياة فيلسوفنا ، فمنهم من يرى أنه عاش ثمانين عاما ، ومنهم من يرى أنه عاش تسعين عاما ، ويرى الندوى أن المصادر لا تخبرنا بسنة ولادته ، ولكن قال من هو أقربهم عهدا ، بل معاصره التالى الإمام ظهير الدين البيهقى فى تتمته إنه توفى سنة ٥٤٧ هـ ، يوم مات السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه ، وقال إنه عاش تسعين سنة شمسية ، فإن وضعنا من سنة وفاته تسعين سنة تبقى سنة ٤٥٧ هـ ثم جعلنا السنة الشمسية قمرية وزدنا ثلاث سنين صارت ٤٦٠ هـ (٣) وذهب سارتون إلى أنه توفى ٥٧٠ هـ (٤) وإن كان الرأى الراجح أنه توفى سنة ٥٤٧ هـ .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية : الجزء الأول ، مادة أبو البركات ، مقال بنيس ، ترجمة الأب قنواتى ، الناشر دار الشعب : ص ٤٢٥ .

(٢) ابن أبى أصيبعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت شرح وتحقيق د . نزار رضا ، ص ٣٧٤ .

(٣) السيد سليمان الندوى: مقال فى المعتبر فى الحكمة الجزء الثالث ، ص٢٣٥ .

(٤) SARTON : Introduction to the History Science vol . 11 , p . 382 .

وأيا كانت الاختلافات حول مولده ووفاته ، فالمؤكد أنه عمَّر ما بين الثمانين والتسعين وكان وسط المائة السادسة ، وهي حياة مديدة لأمثال هؤلاء الفلاسفة الكبار وأتاحت له فرصة الوقوف على كتب المتأخرين والمتقدمين (١) .

وكان هبة الله بن ملكا شغوفا بالعلم ومجالسة العلماء ، وكان طبيبا مشهورا في زمانه ، حتى لقب بأوحد الزمان ، عرفه الظهير البيهقي بفيلسوف العراقيين وقال : ادعى أنه نال رتبة أرسطو (٢) .

تتلمذ على أبي الحسن سعيد بن هبة الله ، وأصبح طبيبا مشهورا ، مارس صنعته في خدمة خلفاء بغداد ، حيث كان يقيم ، وفي خدمة السلاطين السلاجقة (٣) .

ويحكي التاريخ أن ابن ملكا قد طبقت شهرته الآفاق ، ولذلك استنجد به الملوك والخلفاء ، وأنه نال حظوة عندهم ، ورتبة عالية ، إلا أنه لم يعف من المتاعب التي كان يلاقيها في كثير من الأحيان في صلاته بأولياء نعمته المختلفين ورجال بلاطهم (٤) ، فخدم المسترشد بالله العباسي (سنة ٥١٢ - ٥٢٩ هـ) فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة (٥٢٩هـ) أخذ أبو البركات أسيرا ثم أخلى سبيله (٥) وكان أن مرض أحد سلاطين الدولة

---

(١) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء - مكتبة المتنبي القاهرة ، بدون تاريخ، بدون طبعة ، ص ٢٢٤ .

(٢) الزركلي : الأعلام ، الجزء الثامن ، دار العلم للملايين ، ص ٧٤ .

Dictionary of scientific Biography , P . 26 , pines : Etudes sur Awhad Al - Zaman Abu ' L Barakat Al - Baghdadi , p . 1 .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية : الجزء الأول ، مادة أبو البركات يشرف على تحريرها الاتحاد الدولي للمجامع العلمية ١٩٦٩ م ص ٤٢٥ .

Jewish Encyclopedia , vol . VI , p . 384 .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية : الجزء الأول ، مادة أبي البركات ، مقال بينيس ترجمة الأب قنواتي ، الناشر الشعب ص ٤٢٦ .

(٥) السيد سليمان الندوي : المرجع السابق ، ص ٣٣٦ .

السلجوقية فاستدعاه إلى معالجته ، فذهب إليه وأبرأه ، فأكثر له العطايا وعاد إلى بغداد على غاية ما يكون من التجمل والغنى (١) .

وكان له تلامذة ومريدون كثيرون ، وكان له حلقة درس يتصدرها للتدريس ، وتخرج عليه كثير من أصحاب ذوى الشأن فى الطب والحكمة ومنهم الشيخ والد ، موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (٦٢٩ هـ) صاحب كتاب فى علم ما بعد الطبيعة ، كما تتلمذ على أبى البركات أيضا جمال الدين ابن فضلان ، وابن الدهان المنجم ، والمهذب بن النقاش وغيرهم (٢) وكان موفق الإشارة لطيف العبارة (٣) .

وبصدد وفاته ، يحكى المؤرخون أن أدركته أعلال قصر عن معالجتها طبه، واستولت عليه الآلام مما لم يطلق حملها جسمه ولا قلبه ، وذلك أنه عمى ، وطرش ، وبرص ، وجذم ، ولما أحس بالموت أوصى إلى من يتولاه أن يكتب على قبر ما مثاله « هذا قبر أوحد الزمان ذى العبر صاحب المعتبر » ، وكانت وفاته فى حدود السنة ٥٤٧ هـ (١١٥٢ م) وهو فى نحو الثمانين من عمره (٤) ، وهبة الله بن ملكا ضن علينا بأسماء تلامذته ومريديه (إلا القليل الذى ذكره بعض المؤرخين) بعكس ابن سينا مثلا ، ويبدو أن هذه طبيعة ابن ملكا فهو بخيل كل البخل فى البوح بالكثير من الأخبار التى كنا نأمل أن يعرفها لنا مثل تطوره الفكرى والمراحل الزمنية التى عاشها والأفكار التى تأثر بها ويبدو أنه لم يكن من هواة كتابة السيرة الذاتية ، مثل غيره كالغزالى مثلا (٥) .

* *

---

(١) دائرة المعارف للبستانى : الجزء الرابع ، مادة ابن ملكا ، بيروت لبنان ١٩٦٢ ص ٧٥ .

(٢) السيد سليمان الندوى : نفس المرجع ، ص ٣٣٨ .

(٣) ابن القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبى القاهرة بدون تاريخها ، ص ٢٢٤ .

(٤) دائرة المعارف للبستانى : نفس المرجع ص ٧٥ ، القفطى : نفس المرجع ، ص ٢٢٦ .

(٥) سطر الغزالى ترجمة لسيرته الذاتية وتطوره الفكرى فى كتابه المشهور « المنقذ من الضلال » .

● إسلامه :

كما اختلف المؤرخون بصدد ميلاده ووفاته ، اختلفوا أيضا بصدد واقعة إسلامه ، وحاول كل منهم أن يلتمس المبررات والأقاويل لواقعة إسلامه ، فالحقيقة التى لا خلاف عليها أنه نشأ يهوديا ثم أسلم ، والأسئلة التى ذهب يطرحها المؤرخون ، وذهبوا يقدمون تفسيرات شتى لها ، لماذا أسلم ؟ وهل كان إسلامه من أجل أن ينال الحظوة والذيوع والانتشار ؟ أم عن قناعة وإيمان ؟ واضحت مسألة جدلية بينهم ، وهل تم إسلامه قبل تأليف سفره الضخم « المعتبر فى الحكمة » أم بعد تأليفه إياه ، وما هى الحقيقة فى ذلك ؟

يرى البعض أن هبة الله بن ملكا ، قد أسلم فى أواخر حياته ، ولم يكن إسلامه على ما يظهر عن إيمان خالص ، بل ينتج من أقوال مترجميه أنه دفع إلى ذلك طلبا للتبجل وتخلصا من الانتقاص [1] ، ورواية أخرى أن ابن أفلح قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودى حماقته ... إذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب أعلى منه منزلة ... كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم أنه لا يجل بالنعمة التى أنعمت عليه إلا بالإسلام ، فقوى عزمه على ذلك ، وتحقق أن له بناتا كبارا وانهن لا يدخلن معه الإسلام وأنه متى مات لا يرثنه فتضرع إلى خليفة وقته فى الإنعام عليهن بما يخلفه [2] .

ويقول ابن أبى اصيبعة : حدثنى القاضى نجم الدين عمر بن محمد المعروف بابن الكريدى قال : كان أوحد الزمان وأمين الدولة بن التلميذ بينهما معاداة وكان أوحد الزمان لما أسلم يتنصل كثيرا من اليهودية ويلعنهم ويسبهم ، فلما كان فى بعض الأيام فى مجلس بعض الأعيان الأكابر ، وعند جماعة

---

(١) دائرة المعارف للبستانى : المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٢) القفطى : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ ، السيد سليمان الندوى : المرجع السابق ص ٢٣٧ .

وفيهم أمين الدولة بن التلميذ ، وجرى ذكر اليهود ، فقال أوحد الزمان : لعن الله اليهود فقال أمين الدولة : نعم ، وأبناء اليهود ، فوجم لها أوحد الزمان وعرف أنه عناه بالإشارة ولم يتكلم والرواية يستشهد بها على إيمانه بالإسلام عن قناعة إذ كيف يلعن دينه .

ويعتقد البعض أنه كان يهوديا وأسلم في آخر عمره [(١)] ويذهب بعض الباحثين إلى تحليل واقعة إسلامه ، في أنها تعود إلى سببين : كرامته التي امتهنت بسبب ازدراء قاضي المسلمين له عند الخليفة ، أو ما داخله من خوف نشأ من وفاة زوجة السلطان محمود التي قد طلبها ، أو من أسره بعد هزيمة الخليفة المسترشد على يد السلطان مسعود مما جعل حياته مهددة [(٢)] .

فمن خلال عرضنا لمختلف وجهات النظر والآراء وتواتر الروايات وإجماعها ، ما يؤكد على إسلام فيلسوفنا هبة الله بن ملكا . ونعتقد أن تحليل الروايات واستنطاقها يكاد يقنعنا بأن ابن ملكا قد دخل في زمرة الإسلام عن قناعة وإيمان ، والمتأمل في سفره « المعتبر في الحكمة » ليتضح له البعد الديني الإسلامي وتأصله في معالجته للقضايا والموضوعات ، وسوف يتضح أثناء معالجتنا لباقي الموضوع ، مقدار هذا البعد ، ولم نشتم تأصل رائحة البعد اليهودي مثلما نجد في كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون مثلا مما يجعلنا نفترض أن فيلسوفنا قد تحول من اليهودية إلى الإسلام عن قناعة وإيمان ، ومن جهة أخرى نود القول إن قضية التحول من عقيدة لأخرى ، أو قضية الدخول في الإسلام ، لا تحتاج إلى كل هذه المبررات والأقوال ، والنفس البشرية ، إذا ما تمكن روح الإيمان عمقها وسبر غورها ، فهي لا تحتاج إلى مناقشات وجدال، ولكن هذا الإيمان ، وليد لحظة ، ومحض هبة ، وفضل رباني ولست أدل على

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، المرجع السابق ، ص٣٧٦ .

Jewish Encyclopedia , Vol . I , P . 384 .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : المرجع السابق ، طبعة الشعب ، ص ٤٢٥ .

Pines : Dictionary Scientitfic Biography , P . 26, .

ذلك من تحول سحرة فرعون من عقيدة لأخرى أو من الكفر إلى الإيمان ، فكان وليد اللحظة والتو وعندما هددهم فرعون (أكبر طاغية الأرض آنذاك) بالقتل ، قالوا : ﴿ لا ضَيْرَ ، إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴾ (١) فالقضية لا تحتاج إلى كل هذه التأويلات والتفسيرات .

* *

(ثانيا) مؤلفاته :

ترك لنا فيلسوفنا العديد من المؤلفات والأبحاث التى تتعلق بالناحية الطبية والفلسفية ، واللاهوتية ، لكونه طبيبا ، وفيلسوفا ، فهو يجمع ما بين البعد العلمى والفلسفى ، مثل سلفه ابن سينا ، ونذكر أهم مؤلفاته كالآتى :

١ - المعتبر فى الحكمة : وهو يحتوى على ثلاث أجزاء ، المنطق ، الطبيعيات ، الإلهيات وقد طبع لأول مرة فى الهند برعاية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٨ هـ ، وقد أشار إلى أهمية وعمق هذا الموقف نفر من الدارسين فى القديم والحديث (٢) .

٢ - مقالة فى سبب ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا وهى تتعلق بالفلك كما هو واضح من عنوانها .

---

(١) سورة الشعراء : آية ٥٠ ، وفى مواضع أخرى من القرآن الكريم ، راجع د . عبد الوهاب النجار : قصص الأنبياء : ص ٢٢٢ - ٢٢٨ مكتبة التراث الإسلامى .

(٢) أشار الدكتور عاطف العراقى إلى عمق وأهمية هذا المؤلف فى العديد من مؤلفاته . انظر : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر طبعة ثانية ص٤٠٨ - ٤٠٩ يذهب فيه إلى أنه كتاب غاية فى الأهمية صاحبه مستقل الرأى . .) مذاهب فلاسفة المشرق طبعة ثانية ١٩٧٣ دار المعارف بمصر ص ٢٥٥ ، ثورة العقل فى الفلسفة العربية الطبعة الرابعة ١٩٧٨ دار المعارف ص ٢٦٤ ، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣ م دار المعارف بمصر ص ٢١٤ . أيضا د . على سامى النشار فى كتابه : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام دار المعارف بمصر ط ٢ سنة ١٩٦٥ ص ٣٨٨ حيث يذهب إلى أهمية هذا المؤلف ونضج أبحاثه وعمقها وإن ابن تيمية قد عول عليه فى نقده للمنطق .

٣ – اختصار التشريح : اختصره من كلام جالينوس ولخصه بأوجز عبارة ·

٤ – كتاب الاقراباذين : ويحتوى على ثلاث رسائل فى علوم الصيدلة ·

٥ – شرح سفر الجامعة في التوراة : ولا يزال هذا الكتاب مخطوطا بمكتبة أكسفورد ·

٦ – صحيح أدلة النقل فى ماهية العقل : رسالة صغيرة ، لا تزال مخطوطة فى مكتبة ليبزج ، وفيها يتعرض لمفهوم العقل وأقسامه ، كما جاءت به المعاجم العربية كما يستشهد بآيات من القرآن الكريم ، التى جاءت بلفظ العقل ، ويبن المراد بهذه اللفظة كما يحدده السياق ، كما اشتملت على عدة مقارنات بين مفهوم العقل عند العرب ومفهومه عند اليونان ، أثبت فيها أن المراد من اللفظ مختلف فى كلتا اللغتين ·

٧ – رسالة فى النفس : يوجد لهذه الرسالة نسخة فى معهد المخطوطات العربية وقد أطلعنا عليها تحت رقم (٤٨٥٥) ·

٨ – رسالة في القضاء والقدر : وقد نسبها المستشرق ستشمندر ·

٩ – كتاب سياسة البدن وفضيلة الشراب ومنافعه ومضاره وموضوعه الطب الوقائى وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب ·

١٠ – كتاب أمين الأرواح فى المعاجين ·

١١ – حواشى على كتاب القانون فى الطب لابن سينا ·

١٢ – رسالة فى العقل وماهيته [١] ·

* *

---

(١) بصدد مؤلفات هبة الله بن ملكا انظر : دائرة المعارف للبستانى فى الجزء الرابع ، بيروت – لبنان سنة ١٩٦٢ مادة ابن ملكا ص ٧٦ ، القفطى اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ٢٢٤ ، ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص٣٧٦، الزركلى : الأعلام ص ٧٥ ، دائرة المعارف الإسلامية ص ٤٢٦ ·

Pines dictionary of Scientific Biography P , 261 .

Jewish encyclopedia vol . VI , p . 384 .

(ثالثا) عصره :

تحدثنا عن حياة هبة الله بن ملكا ، ومؤلفاته ، ونود الحديث عن سمات عصره ، إذ لا ينبغى بأى حال من الأحوال أن نفصل المفكر عن ظروف عصره، وربما معرفة ظروف العصر التى يعيشها الفيلسوف تلقى أضواء كاشفة على فكره ·

فالبحث العلمى لا يجب أن يفصل بين أى مفكر وبين عصره ، وظروف بيئته فصلا تاما ، وإذا كان الفيلسوف ذاته ينكر هذا الأثر ، فيجب أن يدرك الباحث أنه لابد قد تأثر دون وعى منه على الأقل [١] ·

ونود أن نشير إلى أن الدولة السلجوقية قامت فى عام ٤٢٩ هـ في عهد الخليفة بأمر الله ، وكان السلجوقيون يميلون إلى أهل السنة والجماعة ورغم ذلك لم يسلم عصر السلاجقة من الصراعات والاختلافات المذهبية ، وقد انتشر الفكر الباطنى والإسماعيلى فى التستر من أجل الانقضاض على السلاجقة وبالتالى القضاء على مذهب أهل السنة [٢] ·

وقد عرف السلطان محمد السلجوقى بغيرته الدينية ، وجهاده فى سبيل إعلاء كلمة السنة ، ولذلك جد فى القضاء على الإسماعيلية وحاول الحد من نفوذهم ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وفكر فى الاستيلاء على قلعتهم الحصينة الموت ، والقضاء على الحسن بن الصباح نفسه فى المحرم من عام ٥٠٣ هـ (١١٠٩ م) ولكن الجيش أرسله بقيادة وزيره نظام الملك أحمد بن نظام الملك إلى هذه القلعة عجز عن الاستيلاء عليها [٣] ·

عاش أبو البركات عمرا طويلا يمتد من أوسط القرن الخامس حتى أوسط

---

(١) د · فؤاد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس ، الهيئة المصرية العامة للتأليف ، ١٩٧٠ ، ص ٣٠ ·

(٢) انظر : د · محمد بركات البيلى ، دراسات فى تاريخ الدولة العباسية ، ص ١٩١ - ١٩٢ ·

(٣) د · عبد النعيم محمد حسنين : سلاجقة إيران والعراق ، مكتبة النهضة المصرية ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ٩٨ ·

القرن السادس الهجرى ، ونحن نعلم أن ذلك العصر كان تحت إمرة السلاجقة الذين ظهروا لأول مرة فى خراسان حوالى سنة ٤٢٦ هـ [١] .

ولقد كان هذا العصر عصر نهضة فكرية ، ولقد أسس هذه النهضة الفكرية والثقافية نظام الملك ، وزير الب أرسلان ، وملكشاه ، فقد أنشأ هذا الوزير العالم شبكة من المدارس التى أخذت اسمها من اسمه فسميت النظامية وكان يدرس بها المذهب السنى [٢] ، وأنشأ هذه المدارس ببغداد ونيسابور وغيرهما ، وكان مجلسه عامرا بالفقهاء والعلماء ، بحيث يقضى معهم نهاره ، فقيل له : أن هؤلاء شغلوك عن كثير من المصالح ، فقال : هؤلاء جمال الدنيا والآخرة ، ولو أجلستهم على رأسى لما استكثرت ذلك [٣] .

فنظام الملك بفتحه هذه المدارس والإنفاق عليها بسخاء لم يكن يرمى إلى نشر العلوم الدينية فحسب ، وإنما كان يهدف فى قرارة نفسه إلى تحقيق غاية أخرى بعيدة ، وهى جمع القلوب حول أمراء الدولة السلجوقية وطبعها على الإخلاص لهم والولاء لهم والدعاء بنصرتهم وليست أدل على تنصيبه لأبى حامد الغزالى على رأس نظامية بغداد ، وتكليفه من قبل الخليفة ، بكتابة مؤلف يهاجم فيه الفلاسفة الموسوم « بتهافت الفلاسفة » .

ولم يستطع فيلسوفنا أن يكون بمنأى عن خدمة الأمراء والخلفاء وإلا اكتوى بنارهم ، وكما يقول الدكتور هويدى : « وقد عاصر أبو البركات الخلافة العباسية فى آخر عصورها وهو العصر الذى يبدأ بدخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٧ هـ وينتهى بدخول بغداد فى حوزة المغول عام ٦٥٦ هـ على يد هولاكو وبانتقال الخلافة العباسية إلى مصر ، ولكن أبا البركات لم يدرك هذا الحادث طبعا ، وقد خدم المستضىء بأمر الله والمستنجد بالله قبل أن يلى الخلافة وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه

---

(١) ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ص ٢٧٠ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٢ ص ١٣٧ .

(٣) ابن كثير : البداية والنهاية جزء ١٢ ، دار الريان للتراث ، ط . أولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ، ص ١٤٥ .

السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥هـ) والسلطان مسعود (٥٢٨ - ٥٤٧ هـ) وعاصر حملات الصليبيين على الشام التى استمرت من عام (٤٩٢ هـ - ٥٨٢هـ)[1] .

ويوضح بروكلمان ظروف هذه الفترة التاريخية وكيف أنها كانت فترة رخاء فكرى ، رغم القلق السياسى فيقول : « وعهد ألب أرسلان فى الوصاية على ابنه ملكشاه ، ولم يكن قد بلغ الحلم بعد إلى الوزير نظام الملك الذى سبق أن خدم أباه كوال على خراسان ، والواقع أن ملكشاه حاول غير مرة أن يتحرر من نفوذ هذا الوصى ويضع حدا لسلطته المطلقة ، على الرغم من أنه مدين فى ما قصد إليه ، ولقد تفرد نظام الملك أيضا فى تعيين الموقف الذى اتخذه من الخليفة ، ووضع قصر الخلافة تحت مراقبة موظفين مماثلين له حتى إذا اصطدم بمعارضة الخليفة سنة ١٠٨٣ ، انتقم لنفسه بأن عادى ابن مروان صاحب ديار بكر ، آخر العمال الذين كانوا يخضعون للخليفة مباشرة .

وفى ظل نظام الملك نعمت فارس والعراق من جديد ، بفترة الرخاء إلى حد ما ، وإن يكن الوزير - أو الأتابك ، كما كان يدعى بوصفه وصيا على السلطان - مدينا بشهرته فى المحل الأول لما أسبغه من عطف على الفقهاء والعلماء ، وما ضمنه لهم من موارد بإنشاء المدارس فى جميع المدن الرئيسية فى الإمبراطورية ، صحيح أن ثمة ما يدل على فارس قد عرفت أمثال هذه المنشآت ابتداء من آخر القرن العاشر ، ولكنها إنما حظيت بعطف خاص من هذا الوزير السلجوقى الذى أنشأ النظامية الحاملة اسمه فى نيسابور ، ثم فى بغداد بين سنة ١٠٦٥ وسنة ١٠٦٧ م . وبينما كان وزير طغرليك لا يزال يضطهد فى حماسة فقهاء الأشعرية الذين عنى زعيمهم (أبو الحسن) على الأشعرى المتوفى ٩٣٥ بالتوفيق بين منهج المعتزلة الكلامى وبين تفكير أهل السنة ، نجد النظام يشجع هذه النزعة الجديدة بالذات يؤيدها دون غيرها [2] .

---

(١) د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ ، ص ١٩٧ .

(٢) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكى، الطبعة الخامسة، ١٩٦٨ - دار العلم للملايين - بيروت، ص٢٧٤-٢٧٥ .

والمتأمل فيما عرضنا آنفا ، أن هذا العصر ، رغم أنه عصر قلق وخلافات سياسية ، إلا أنه عصر رخاء فكرى لاهتمام السياسة بالفقهاء والعلماء ، ولذلك استطاع هبة الله بن ملكا أن ينتج مذهبا فلسفيا متسقا يتسم بالاستقلال ، والشمول ، وعلى حد تعبير هنرى كوربان : أبو البركات ذلك الفيلسوف الشخصى الذى يتناقض فى رأيه العمل السياسى والاجتماعى مع العمل الفلسفى بحد ذاته ، أن الخلافات الرسمية بين الدين والفلسفة مثلا ، كما طرحت رسميا ، لا توافق مزاج البغدادى ولا تثير فضوله ، ذلك أنه كيف يتسنى للفيلسوف إذا عمل فى هذه الأمور أن يكون ثوريا ومجددا ؟ [1] .

* * *

---

(١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه وآخرين منشورات بيروت ، لبنان ، ص ٢٦٨ .

الفصل الثانى

* منهجه فى البحث
* المنهج العقلانى عند أبى البركات
* قواعد المنهج العقلانى عند أبى البركات
* أسلوبه فى التأليف
* أهمية البحث فى العلم الإلهى عند أبى البركات

● تمهيد :

لعل من اخطر الامور التى تواجه الباحث ، موضوع المنهج ، فتحديد المنهج عند الفيلسوف هو الذى يحدد لنا معالم الطريق ، ونستطيع أن نستهدى به فى بيداء الدروب المتعثرة ، ومن هنا تأتى أهمية هذا الموضوع .

فالفلسفة فى صميمها منهج وموضوع فى آن واحد ، وإذا كان منهاج أبا البركات البغدادى قد اتسم بالنزوع إلى العقل والاستقلال فى الرأى ، فلا شك أن منهجه النقدى يتصف أيضا بالثورة على التراث ، فكان بذلك ثوريا ومجدداً لتراث أجدادنا ، وقد نتفق معه تارة ونختلف تارة أخرى ، إذ أن الاختلاف سمة الفلسفة والتفلسف ، لكننا سنجد له آراء بكرا ، ولا تخلو من جدة وطرافة، ولعل هذا مبعث الاحتفاء بهذا الفيلسوف .

ولما كان موضوع بحثنا موقفه من الإلهيات عند ابن سينا ، فسنجد فيلسوفنا قد نقد ابن سينا فى العديد من الآراء وذلك طبقا لمنهجه العقلانى النقدى الذى نعتبره مجددا فى مجال الفلسفة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان .

* *

● منهجه :

اهتم هبة الله بن ملكا بإشكالية المنهج أيما اهتمام ، فهو فيلسوف لاستقلال ، والتأمل ، والنظر العقلي ، ولست أدل على ذلك أن فيلسوفنا ذهب ى تسمية سفره الضخم الذى يعبر عن نتاج فكره « بالمعتبر فى الحكمة » (١).

والواقع أن فيلسوفنا بقدر ما كان ينشد تأسيس فلسفة تتسم بالنهج عقلانى إلا أنه فى نفس الآن وقف على التراث الفلسفى وقفة متأنية ، ثم كان اثرا مجددا ، فلم يكن جل همه ترديد ما ذهب إليه السابقون ، بقدر ما كان نقد الآراء التى لا تتفق مع مذهبه الفكرى .

وسوف نلقى الأضواء على أبعاد هذا المنهج عند فيلسوفنا ، ودعائم خصائص هذا المنهج ، وموقفه من التراث الفلسفى ، إذ أن ذلك يعين باحث على تفهم مذهب فيلسوفنا ، وخاصة أن فيلسوفنا ، ما زال فى حاجة ى المزيد من الدراسات لخصوبة فكره وعمقه ، سواء اختلفنا معه أو اتفقنا فى رأى .

* *

● موقفه من التراث :

المتأمل فى مؤلف المعتبر بأقسامه الثلاثة المنطق ، والطبيعيات والإلهيات ، تضح أن فيلسوفنا وقف على التراث الفلسفى السابق عليه سواء تمثل هذا تراث عند الفلاسفة أو علماء الكلام أو الصوفية ، وهذا يدل على أن لسوفنا لم يكن موقفه من التراث موقفا سطحيا ، وإنما بعد أن تمثله وهضمه

---

(١) حاولت البحث عن معنى كلمة المعتبر ، فجاء فى قاموس المنجد ، اعتبر شيء : اختبره وعده ، لفؤاد أفرام البستانى ، الطبعة الثالثة والعشرون دار المشرق روت لبنان ص ٤٥٨ ، وفى معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية ١٤١هـ - ١٩٩٠ م اعتبروا : تدبروا واتعظوا ص ٧٣٩ الجزء الثانى ، انظر : محمد اد عبد الباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وردت كلمة اعتبروا ومشتقاتها عة مرات فى مواضع عدة من آيات القرآن الكريم ، ص ٤٤٥ .

هضما جيدا ، ذهب يحلله وينقده . وإذا كان هبة الله بن ملكا قد وقف من التراث الفلسفى موقفا نقديا ، وخاصة من الفلسفة المشائية كما ممثلة عند فيلسوفنا ابن سينا فما ذلك إلا من أجل أن يقيم على أنقاضها مذهبا جديدا .

نقول إن أبا البركات عندما تعرض لنقد المشائية ، إنما قصدها فى صورتها المتأخرة ، كما هى لدى ممثليها المسلمين - وعلى الأخص ابن سينا ، ومن ثم تقرر أنه إذا كان قد خالف أرسطو فى بعض المسائل الفلسفية كمشكلة الزمان والمكان مثلا ، فإن هذه المخالفة منصبة على صورة أرسطو فى نظر ممثليه ، ولولا هذا التخريج لأصبح عمل أبى البركات قليل القيمة من ناحية بنائه الداخلى ، شأنه فى ذلك شأن من يصطنع معركة يمثل فيها وحدة الأطراف المتحاربة [1] .

لقد كان لنقد هبة الله بن ملكا للتيار المشائى السينوى أثرا كبيراً لنماء التيار الأفلاطونى الواضح عند السهروردى وتلامذته إلى الصدر الشيرازى من القرن الحادى عشر الهجرى ، وفى تلامذته من إشراقى إيران الحديث والمعاصر [2] .

إن فيلسوفنا إذن ليعلم حق العلم أن عليه أن يأتى بمذاهب مستقلة عن التراث الفلسفى ، لأنها من وحى أبحاثه الخاصة ، ومن ثمارها ، لذلك نرى المستشرق « س . بنيس » يقترح عنوانا لمؤلف البغدادى الكبير ، « كتاب الاعتبار » هذه الترجمة الموفقة « كتاب ما أنشىء بالتفكير الشخصى » .

Le Livre de que est etable Par reflexion Personnelle .

ولا شك أن فى الأفكار الجديدة التى يحتويها هذا الكتاب والتى تتسم بالطابع الثورى فى بعض الأحيان ، هى خلاصة تأملات البغدادى ، وقد يحصـل للمـؤلف أن يتقبل أفكاراً أخرى كبعض الصفحات من كتاب الشفاء « لابن سينا » وذلك بالطبع لما يجد فيها من تلاؤم مع ما قرأه فى كتاب

(١) د . محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشـات ، ط . أولى ١٩٨٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ص ٢٩١ .

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٥٠ .

الوجـــود [١] ، وتجدر الإشارة إلى الفرق بين النقد والتناقض أو الهدم ، فلم يكن النقد عند فيلسوفنا لمجرد النقد أو الهدم ، مثلما نجده عند غيره من الفلاسفة ، مثل أبو حامد الغزالى ، بل النقد عنده من أجل البناء ، وتشييد المذهب ، أما عند الغزالى فالمقصود من النقد فى تهافت الفلاسفة هو هدم الفلاسفة ولذلك نجده يستخدم قاموس من السباب ، إذ ذهب يقول عن الفلاسفة : « ما ذكرتموه تحكمات وهى على التحقيق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » [٢] ، ولقد رد عليه ابن رشد بنفس العنف والأسلوب [٣] .

ويرى الدكتور يحيى هويدى أنه رغم هذه الحملة الضارية من الغزالى على الفلاسفة فقد ظل أسير تفكيرهم فى كثير من حججهم ، ورغم ذلك ، فقد كان له فضل محاولة البحث عن تفكير إسلامى أصيل ، وكنا نتوقع ظهور مفكر إسلامى يسير على نفس الدرب أى نقد المشائية الإسلامية مع استقلال أكبر فى الشخصية واعتماد أكبر على التصوف والإشراق وكان هذا المفكر الفيلسوف هو أبا البركات البغدادى المعروف بابن ملكا [٤] .

ونعتقد أن التفكير النقدى يعد فى الواقع قديما قدم الفلسفة ، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى ، وما هى الشروط التى يجب أن تتوافر فى الفكر حتى يكون فكرا فلسفيا وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا ، فلابد أن نضع فى الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص الهامة للفكر الفلسفى ، خاصية النقد ، ومن هنا يكون للتفكير النقدى دلالته الفلسفية [٥] .

---

(١) هنرى كوربان : المرجع السابق ص ٢٦٩ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، طبعة سادسة ، دار المعارف ، ص ١٤٦ .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت، طبعة ثالثة ، الناشر دار المعارف ، ص ١٩٩ .

(٤) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - دار الثقافة للطباعة سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٤٢ .

(٥) د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشـــد ، دار المعارف ، ط ٢ سنة ١٩٨٤ ، ص ١٩ .

ويشير الدكتور العراقى إلى أن النقد ليس معناه الاختلاف التام مع هذا الفيلسوف أو ذاك إنما المنهج النقدى الصحيح لا يمنع من الاتفاق مع الآراء التى يعتقد فى صحتها الفيلسوف ، فكم نجد تعارضا بين بعض آراء أبى البركات وآراء ابن سينا وفى نفس الوقت نجد اتفاقا حول آراء أخرى ، بمعنى أن معارضة أبى البركات البغدادى لبعض آراء ابن سينا لم يمنع من موافقته على بعض آراء ابن سينا [1] ففى المعتبر الذى ينهج فى جزء منه نهج كتاب الشفاء ، يأخذ أبو البركات أحيانا بقضايا من هذا الكتاب وينقلها نقلا حرفيا ، ولكنه يجرح فى الوقت نفسه قضايا غاية فى الأهمية [2] .

وهكذا كان لابن ملكا موقفا من المشائية السينوية ، ولم يكن مقلدا غيره [3] ، وإن كان قد استعار فى مذهبه الفلسفى أجزاء من الشفاء لأنه وجدها تتلاءم مع نظرته وتأمله الذاتى ، وهذا ابن تيمية يشيد بموقفه [4] أيما إشادة ، والسؤال الذى يجول بخاطرى . . . هل حقا فهم ابن تيمية ابن ملكا فهما حقيقيا ؟ أم اقتراب المذهب فى الظاهر فى بعض الجزئيات من آراء أهل السنة قد جعله مقبولا ، أم هل تحوله من اليهودية إلى الإسلام قد أكسبه تعاطفا كبيرا من سلطة الفقهاء والعلماء فى زمانه ؟ أم موقفه الثائر من المشائية السينوية قد جعل ابن تيمية يفتتن بفكره ؟

هذه مجرد فروض علمية مطروحة على بساط البحث .

يبدو لى وكما (سيتضح) من خلال معالجتنا لموضوع البحث فى ثناياه أن ابن ملكا لم يكن إشكاليته عرض آرائه على مذهب أهل سنه ، أو التوفيق بين العقل والنقل ، بل كان له نهجه ورؤيته الذاتية التى ينطلق فيها فى فكره

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : الناشر دار الشعب جـ أول ١٩٦٩ ، مادة أبو البركات ص ٤٢٦ .

(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين : ص ٢٦٨ .

(٤) د . عبد الفتاح أحمد فؤاد : ابن تيمية وموقفه الفلسفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ، ص ١٥٣ .

وفى هذا الصدد ذهب الدكتور أبو ريان لتحليل هذا الموقف عند ابن ملكا بقوله: إنه قد نتج عن مذهب أبى البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كثب بحقيقة موقفه الفلسفى بقدر ارتباطهما بالظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره ، وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلى ابن تيمية الذى دافع عن أبى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والالوهية ، وقد يكون فى اقتراب المذهب ظاهريا من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين هذا بالإضافة إلى ما قد يكون لمثله من مكانه خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام ، عن طريق البحث والنظر للآباء والمشيخة . أما الموقف الثانى فيتمثل فى نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبى البركات فى الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة فى ذات الله وهو يعقد فصلا فى كتاب المطارحات عنوانه فى إبطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انغماس الحكمة [١] .

كما أننى لا أستبعد أن يكون تحوله من اليهودية إلى الإسلام بجانب موقفه من المشائية قد أكسبه تعاطفا قويا وخاصة من رجال الدين كابن تيمية الذى طوف به فى الآفاق .

* *

• المنهج العقلى عند فيلسوفنا :

لا ريب أن فيلسوفنا ، كان ينزع تجاه العقل دوما ، وهو فى محاولته يود أن يؤسس بناء فلسفيا متكاملا ، ونظرا لمكانة هذا الفيلسوف وأصالته الفكرية ، واستقلاليته الواضحة فى الرأى ، والجرأة فى النقد وعرض الأفكار ، فقد اختلفت الآراء حوله ما بين مادحيه ، وقادحيه وهى ظاهرة إن دلت على شيء فإنما تدل على عمق وثراء هذا الفيلسوف .

---

(١) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، لاسكندرية ١٩٨٣ ، ص ٥١٣ .

تأثر هبة الله بن ملكا بأرسطو من تصنيفه للعلوم إلى منطق وطبيعيات والهيات [1] .

ويوضح فى بداية كتاب « المعتبر فى الحكمة » قواعد المنهج عنده ويشرحها ويوضحها فيرى أن العلماء الأوائل كانت سنتهم فى العلم ، تعليم العلوم لمن هم أهلها ، وإحجامها عن غير أهلها وكان دأب المتعلمين وديدنهم أن ينقلوا هذه المعارف من أصحابها بالمشافهة والرواية ، وكان عدة المتعلمين وعمادهم الذاكرة والحفظ الجيد ، وكان ينتقل العلم من جيل إلى جيل بالتواتر ، وكان العلماء فى هذا الزمان كثيرى العدد طويلى الأعمار ، وكان العلماء لا يبثون العلم إلا فى أهله ، فكان محفوظا فى العقول والقلوب .

ولما قل عدد العلماء ، والمتعلمين وقصرت الأعمار وانشغل الناس بهمومهم وضاع كثير من العلوم نظرا لقلة المتعلمين أخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها ، لتنحفظ العلوم ، وتنتقل إلى أهلها عبر الأزمان والأماكن المختلفة ، واستعمل العلماء العبارة والإشارة والرمز حتى لا يقع العلم فى أيدى من هم غير أهله [2] .

- **قواعد المنهج العقلانى :**

وعلى ضوء نصوص هبة لله بن ملكا نستطيع أن نستخلص عدة قواعد تحدد معالم المنهج عنده :

* *

---

(1) المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ٤ .

(2) انظر : المرجع السابق : الجزء الأول ص ٣ ، وأود أن أشير إلى أن بعض الدارسين يعتقد أن منهج أبى البركات يقترب كثيرا من منهج الغزالى ، وفى ظنى أن المنهج بين كلا الفيلسوفين مختلف تماما ، كذا المنطلقات الفكرية عند كل منهما فالغزالى أشعرى يميل إلى المنهج الوسط أو التوفيق بين العقل والنقل ، فى حين أن ابن ملكا لم تكن إشكاليته ذلك ، انظر د . سامى نصر لطف : نماذج من فلسفة الإسلاميين طبعة أولى ١٩٧٧ ، ص ٣٤٦ وما بعدها .

القاعدة الأولى : الاطلاع الغزير مع التحصيل القليل :

كانت دعوة فيلسوفنا ، الانكباب على تراث السابقين والشروح والتصانيف التى شرحها المتأخرون ، وكان يقرأ كثيرا ويحصل علما قليلا ، ولعل هذا من منهجيات الباحث الراغب فى الوصول إلى الحقيقة ، فليس جل همه مجرد ترديد آراء السابقين ، أو التأثر لمجرد كثرة تحصيل العلم ، إنما المهم، الإفادة القليلة تغنى عن الكثير ، ونستطيع أن نستنتج من ذلك القاعدة الأولى من منهج البحث عند فيلسوفنا ، « الاطلاع الغزير مع التحصيل القليل » .

* *

القاعدة الثانية : الاستقلال بالرأى والنظر فى تحصيل المعانى :

يذهب فيلسوفنا إلى : « أن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته فى نقله من لغة إلى لغة وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته وأعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع إما للغموض وإما للإعراض فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح والعلم لأجل الدليل والبينة »[1].

وفى هذا النص ترى سمت التواضع العلمى ، وهو أن فيلسوفنا بهذه العقلية الموسوعية لم يكن ليختال بنفسه من أن يعرض الحقيقة بصدق وأمانة وهو يشير إلى صعوبة الكثير من النصوص والأفكار لعدم وضوحها واختصارها أو أن عبارتها غير واضحة ربما يعود إلى أن الترجمة غير وافية بمقصود النص الأصلى ومعلوم أن الترجمة من لغة إلى لغة مهما كانت أمينة فلن تستطيع أن تنقل روح النص فى لغته الأصلية . فلكل هذه الأمور والأسباب كان فيلسوفنا يعتمد على النظر العقلى والتأمل الذاتى والشخصى فى تفهم النصوص والبحث عن أسرارها وحل ألغازها ، وكان فيلسوفنا يتفق مع بعض الآراء التى توافق مذهبه ، ويخالف أخرى ، إذ أنه سمة الفلسفة والتفلسف الاختلاف فى

---

(١) المعتبر فى الحكمة : جـ أول ، ص ٣ .

الرأى، وليس مجرد ترديد آراء السابقين يقول : « فكنت أجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى فى مفهومها والعلوم وتحقيقها فيوافق فى شىء لبعض ويخالف فى شىء آخر لبعض من القدماء فى أقاويلهم وتحصل بإشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل أو لم ينقل وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ بل يتعلق فى أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل فاطلع على تلك الأوراق من رغب فى تبييض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدر من وقوعه إلى غير اهله ممن يقبل أو يرد ما فيه أو شيئا منه بجهل وقلة تأمل » (١) .

* *

القاعدة الثالثة : الشك طريق إلى اليقين :

يذهب فيلسوفنا إلى أنه لم يكن ليأخذ رأيا فى مذهبه إلى بعد طول نظر وتحقق وتأمل وتدبر ، وليس مجرد النقل عن آراء السابقين لشهرتهم الطاغية ، أو لمكانة صاحب الرأى فى النفوس ، ولا خالف رأيا لمجرد أن صاحبه صغير ، بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض ، ولعل هذه القاعدة المنهجية من أخطر الأمور فى البحث العلمى ، إذ أن فيلسوفنا لم يكن لينقل رأيا دون فهم وتدبر عميق ، ونظر عقلى ، وهذا يجعلنا نقول إن الحق هو الغرض والغاية وما يتفق مع منهجه العقلى ، يقول وقد سميته بالكتاب المعتبر لأننى ضمنته ما عرفته وحققت النظر فيه وتممته لا ما نقلته من غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيرا لكبره ولا خالفت صغيرا لصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والمخالفة والموافقة فيه بالعرض (٢) .

ولم يكن فيلسوفنا يسلم بالآراء التى يطلع عليها تسليما ، بل كان منهجه الشك فى آراء السابقين من أجل الوصول إلى اليقين ، فالشك فى آراء السابقين

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤ .

ضرورة منهجية وهو أحد خصائص المنهج الفلسفي [1] وهذه القاعدة تذكرنا بالشك عند الغزالي [2] ، ومن بعده ديكارت [3] في العصر الحديث مع اختلاف المنطلقات الفكرية وخصوصية كل منهما عن فيلسوفنا .

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أن فيلسوفنا قد استفاد من تراثه الإسلامى كمرجعية ثقافية ، وخاصة في توجيه نظره إلى الاهتمام بالعقل والنظر العقلى ، لأن الإسلام قد أكبر العقل إكبارا دونه أى إكبار ودعا إلى تعظيمه وإجلاله والرجوع إليه [4] ، وجعله حكما والبرهان أساس العلم وعاب التقليد والمقلدين [5] وكان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا ، فذلك ما ينبغى أن يكون له بين المعاصرين [6] .

وأود أن أشير أيضا إلى أسلوب هبة الله بن ملكا يتلخص في الآتى :

١ - يتميز أسلوب أبى البركات البغدادى بالعمق والدقة ، فهو لا يعمد إلى الأساليب الإنشائية الفضفاضة ، وإنما يعبر عن الفكرة بمصطلح فلسفى رصين .

٢ - يعمد هبة الله بن ملكا غالبا إلى أسلوب التشبيه والتصوير ، وذلك لكى يقرب المعانى الفلسفية المجردة ، ولعل هذا المسلك يحمد له ، لأنه بهذه

---

(١) د . سعيد مراد : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام تصدير د . عاطف العراقى مكتبة الأنجلو ١٩٩٢ ، ص ١٥٣ .

(٢) انظر : المنقذ من الضلال للغزالى، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ص ٢٧ - ٣٢.

(٣) انظر : مقال عن المنهج لديكارت ترجمة الأستاذ محمود محمد الخضيرى لناشر ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة - الطبعة الثانية،١٩٦٨ ، ص ٩٥ .

(٤) قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٢ .

(٥) د . توفيق الطويل : الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية (دراسة مقارنة) مكتبة التراث الإسلامى ص ١٢٩ ، د . التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام ، دار لثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م ، ص ٢٦ .

(٦) د . زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر (كتاب العربى) ابريل ١٩٩٠ م ص ١٥٩ .

الطريقة يسهل عرض الفكرة على ذهن القارىء ، وخاصة أن هناك بعض المعانى الفلسفية ما يكتنفها الغموض .

٣ - الملاحظ على هبة الله بن ملكا ، أنه أحيانا يتخفى وراء أفكاره، ولا يحاول أن يحسم الموضوع مع إيمانه العميق مسبقا بفكرة معينة ، ولعل هذا المسلك يسبب إشكالية للباحث ؟

٤ - أسلوب هبة الله بن ملكا يعتمد على الحوار فى عرض الفكرة مثل : قالوا ، قلنا إلى آخر هذه التعبيرات الحوارية وهو قد أوضح أنه ألف الكتاب على شكل حوار بينه وبين كبار تلامذته ، وهو أسلوب علمى يثير انتباه المتلقى ويذكرنا بالمنهج السقراطى والأفلاطونى فى هذا الصدد .

وتجدر الإشارة إلى أن فيلسوفنا بهذا النهج فى البحث قد التزم بخصائص التفكير الفلسفى [1] إلى حد كبير .

هذه هى أهم خصائص المنهج عند فيلسوفنا كما عرضها فى مقدمة كتابه « المعتبر فى الحكمة » وكما يستطيع أن يلاحظها الباحث من خلال معالجة فيلسوفنا لمذهبه .

* *

---

(١) انظر فى هذا الصدد : د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية طبعة سادسة ص ٢١٥ - ٢١٩ ، د . عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، طبعة رابعة ، دار المعارف ١٩٧٨ م ص ٣٧ ، د . إمام عبد الفتاح إمام ، مدخل إلى الفلسفة ، دار النشر للثقافة والتوزيع ١٩٩٠ ، ص ٨٥ .

• أهمية البحث فى العلم الإلهى عند أبى البركات البغدادى :

كان لهبة الله بن ملكا موقف من التراث السابق عليه ، كما قلنا ، وخاصة التراث السينوى ولما كان موضوع بحثنا « موقف أبى البركات من الإلهيات عنده » ، فنحن واجدون أن فيلسوفنا قد أولى الاهتمـــام بالميتافيزيقا أو الإلهيات عناية قل أن نجد لها نظيرا عند غيره من فلاسفة الإسلام ، ولا سيما أن فيلسوفنا كان موقفه إيجابيا بناءً وليس نقدا سلبيا لمجرد الهدم ، ولذلك سوف يتضح لنا أن هبة الله بن ملكا يذهب إلى أن العلم الإلهى هو العلم النافع أو هو غاية الغايات .

ولا شك فى أن أبا البركات كغيره من الفلاسفة - لم يهتم كثيرا فى مخالفته للفلسفة عند أرسطو وكذلك فى المنطق ، أما الإلهيات فهى الجانب الهام الذى يظهر فيه أصالة صاحب المعتبر ، لأنه على أساس هذا الجانب الإلهى يمكننا تحديد موقف الفيلسوف من العقيدة التى يعتنقهـــا وبخاصـــة أبى البركات البغدادى ، لأنه كان يهوديا أكثر عمره ثم أسلم تحت ظروف معينة[1] .

وتمثل الفلسفة الإلهية ، أو الميتافيزيقا جانبا هاما عند ابن ملكا ، وعند فلاسفة الإسلام بشكل عام ، وعلى حد تعبير الدكتور البهى ، فالفلسفة الإسلامية الإلهية أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم ، وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعاتها فقط ، فهى تشمل كل تفكير إسلامى فى الله ، سواء فى تحديد ذاته وصفاته أو فى شرح علاقته بالكون وبالأخص الإنسان فيه [2] .

وكمنهج فيلسوفنا فى البحث عن الحقيقـــة فهو يعرض آراء السابقين عليه عرضا شارحا ، ثم يعقب عليه سواء بالنقد أو الموافقة ثم يعرض وجهة نظره هو .

---

(١) د . محمد جلال أبو الفتوح شرف : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٧٢ ، ص ٢٩ .

(٢) د . محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، الناشر مكتبة وهبة طبعة سادسة سنة ١٩٨٢ م ، ص ٢١ .

اهتم أبو البركات البغدادى بالعلم الإلهى ، بل يعتبره من أرقى الفنون وفى بداية الأمر يعرض رأى السابقين عليه وخاصة أرسطو الذى ذهب إلى أن الفلسفة الأولى معرفة المبادىء الأولى ، والصفات العامة الكلية التى بمعرفتها تعرف ما هى مبادىء له فالعلم بها هو العلم الأول الذى به يتم علم ما بعد الطبيعة .

وأما قوله علم الإلهيات فأراد به أن معرفة الإله تعالى وملائكته هى ثمرة هذا العلم ونتيجته فموضوع هذا العلم الذى يشتمل نظره عليه هو الموجود بما هو موجود ولذلك عم نظره العلوم بأسرها ومعرفة الله تعالى وملائكته من نتائجه ومطلوباته وغاياته (١) .

ويعرف هبة الله بن ملكا العلم الإلهى بشكل أكثر تحديدا فيقول : إن الإلهيات هو العلم الذى تعرف به صفات الإله مطلقا ثم صفات إله الآلهة ، ورب الأرباب الفاعل غير المنفعل الذى هو المبدأ الأول لكل وجود وموجود من ذات وفعل (٢) .

فالعلم الإلهى يهتم بالله وصفاته ، كهدف أسمى ، لهذا ، ذهب هبة الله ابن ملكا على ضوء منهجه العقلى يوضح أخص خصائص الألوهية بشكل عام، والله خالق الوجود بشكل خاص ، فيعرض فيلسوفنا أخص خصائص الألوهية بشكل مطلق فإن الإله هو الفاعل الذى لا يرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه (٣) ، فالإله مبدأ وعلة وليس كل مبدأ وعلة إلها والإله فاعل وغاية وليس كل فاعل وغاية إلها فالنظر فى المبدأ والعلة يتقدم فى مذهب النظر فى الإله وكذلك فى الفاعل والغاية والموجود أولى بتقديم النظر فيه لأنه أعم من كل ذلك فابتداء النظر فى هذا العلم من الموجود وفيه بما هو موجود فهو الأعم مطلقا (٤) ثم يوضح خصائص الألوهية بشكل خاص ، فيذهب إلى عرض خصائص الله كعلة فاعله فى الوجود ، وغاية له ، فالإله الأول والمبدأ

(١) المعتبر فى الحكمة : الإلهيات : (جـ ٣) ص ٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ٦ .
(٣) نفس المرجع : ص ٦ .
(٤) نفس المرجع : ص ٧ .

الأول والعلة الأولى والفاعل الأول والغاية القصوى أخص من الإله والمبدأ والفاعل والعلة والغاية مطلقا ويظهر أيضا أن الإله الأخص باسم الإلهة والمبدأية والعلية والغائية ومعانيها الحقيقية هو ذلك الأول ومن صفات الله خالق الكون حيث يعجز المدرك عن إدراكه لكن لظهوره لا لخفائه [1] ونلحظ فى هذا السياق أن هبة الله بن ملكا حاول أن يوضح طبيعة الإله كعلة طبيعية وغائية أيضا ، وأنه موجود وظاهر جلى ولكن لا ندركه لقصور وعجز فى آلة الإدراك لا لعدم ظهوره ووجوده ، ورغم نزعة فيلسوفنا العقلية إلا أنه كما هو واضح نلمح ريح النزعة الإشراقية الصوفية ، وسوف تتضوع ريحها أكثر فى ثنايا بحثنا .

لما كان موضوع ، العلم الإلهى ، هو غاية الغايات ، والعلم النافع بذاته، ولا غنى عنه للإنسان ، ذهب فيلسوفنا يولى وجهه ليوضح هذه الحقيقة، فهو يعتقد أنه أنفع العلوم ، بخلاف العلوم الأخرى كالهندسة وغيرها، فهى نافعة بالعرض ، وحتى يوضح فيلسوفنا هذه الحقيقة ، ذهب يسترسل فى توضيح الفرق بين الخير بالإضافة والخير المطلق ، فالخير بالإضافة هو خير ما بقياس ما هو خير له (خير عرضى) أما الخير المطلق فهو خير فى ذاته (خير ذاتى) ، كاللذيذ والنافع والطيب والموافق ، والمراد والمشيىء والمأمول والمتمنى والشوق والمعشوق ، وكل واحد من هذه يقال له خير بالإضافة إلى ما هو مضاف إليه مثل اللذيذ للملتذ والناسع للمنتفع والطيب للمستطيب والموافق للمستوفق والمراد للمريد والمشتهى للمشتهى والمأمول للآمل والمتمنى للمتمنى والمشوق للمشتاق والمعشوق للعاشق وتختلف بالنسبة للشيئ الواحد خيرا لشيئ وشرا لشيىء ولا خيرا ولا شرا كما يكون اللذيذ لذيذا عند شخص ، مكروها عند آخر ولا لذيذا ولامكروها عند آخر ولا يفهم الخير المطلق إلا بالإضافة المطلقة حتى يكون خيرا لكل شىء كالنور مثلا فإنه خير مطلق لكل مدرك له وقد يكون الشىء الواحد خيرا بالذات وشرا بالعرض فيكون أحق بمعنى الخيرية كما هو خير بالعرض وشر بالذات [2] .

---

(١) المعتبر فى الحكمة ، جـ٣ ص ٧ .   (٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

إذن ينتهى فيلسوفنا إلى أن الله هو الخير الحقيقى ، وهو مطلوب لذاته لا لشيء آخر ، هو الله خير بالذات ، والشر بالعرض والوجود الثابت هو الحقيقى بمعنى الخير وليس الوجود المتغير ، ولما كان الله هو الواجب الوجود بذاته (أى قار غير متغير) ، فكان أحق بمعنى الخيرية المطلقة من سائر الموجودات [١] .

بعد أن علمنا ، أهمية هذا العلم ومكانته فما أهمية تعلمه فى مذهب فيلسوفنا ؟

يرى ابن ملكا أن الغرض من تعلم هذا العلم ، هو تحصيل الكمال الإنسانى ، بل هو الكمال العقلى بعينه ، فإن كمال المعرفة ، معرفة الكمال الأقصى ، وسائر العلوم إنما تراد لأجله حيث تنتفع النفس بها فى تحصيله ، كما أن كل وجود وسبب كل وجود إنما هو من عند واجب الوجود بذاته . كذلك كل خير وسبب خير فهو من عنده أيضا ، وخير المعارف معرفة الخير المطلق وذلك هو الوجود المطلوب بل الواجب الوجود بذاته ، وهو الذى تحصل المعرفة به من هذا العلم ، فهذا العلم أنفع العلوم بل هو العلم النافع الذى به تكمل نفس العالم وتصل إلى أجل مراتبها التى هى لها أن تصل إليها، فمنفعة هذا العلم هو تحصيل سعادة النفس الإنسانية وكمالها بمعرفة مباديها ومعرفة الإله الذى هو المبدأ الأول ، والواجب الوجود بذاته والخير المطلق الذى هو ينبوع كل خير [٢] .

بالإضافة إلى هذا ، أن العلم الإلهى ، ومعرفة الله ، هو فضيلة للإنسان، لأن الواصل إلى هذا العلم يحصل له من الكمال الإنسانى بقدر ما من شأنه أن يكون له ، فهو على الحقيقة فضيلة الإنسان بل هو فضيلة فضائل الإنسان [٣] .

---

(١) المعتبر فى الحكمة : جـ ٣ ص ١٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١١ .
(٣) انظر : نفس المرجع ص ١٢ .

على أن فيلسوفنا يربط بين فضيلة الإنسان ومعرفة الحق الأول ، لأن معرفة الحق الأول ، من أجل المعارف وأشرفها ، وتجعل الإنسان يتمسك بالفضائل علما وعملا من أجل سعادة الآخرة [1] .

وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى التأكيد على أن أشرف العلوم العلم بأشرف الموجودات ، وأشرف الموجودات هى الإلهيات ، بل الإله الواحد الحق الذى هو مبدأ الوجود وينبوع الموجود ، فهذا العلم هو أفضل فضائل الإنسان على رأى الموافق والمخالف .

وواضح أن هبة الله بن ملكا يقتفى أثر أرسطو ، حيث اعتبر أرسطو أن العلم بالله أو الميتافيزيقا هو أشرف العلوم ، كما أننا نلمح الجانب الاشراقى فى فلسفة ابن ملكا حيث يرى أن الإله ينبوع الموجود وهو متأثر فى هذا بفلسفة أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ومن بعدهما ابن سينا .

* * *

(١) المعتبر فى الحكمة : جـ ٣ ص ١٢ .

الباب الثانى

الألوهيـــــة

● تمهيد :

عرضنا فى الباب الأول ، لحياة فيلسوفنا هبة الله بن ملكا ، وظروف عصره ثم تطرقنا إلى منهجه فى البحث ، ثم انتهينا إلى بيان أهمية العلم الإلهى ومكانته عنده ·

وها نحن أولاء فى هذا الباب ، سنعالج قضية الألوهية والبراهين المختلفة عليها ، وكذا ·· مشكلة الصفات الإلهية ، اللتان هما رأس موضوع الإلهيات ·

ولا ريب أن ابن سينا وأبا البركات البغدادى قد أوليا هذا الموضوع عناية كبيرة ولابد أن نشير إلى أن موقف أبى البركات من الفلسفــة الإلهية عنــد ابن سينا ليس معناه الاختلاف ، إذ أن الاتفاق يعتبر أيضا موقفا من الفيلسوف، وخاصة أن هبة الله بن ملكا كان نهجه البحث عن الحقيقة أيا كان مصدرها ، ولذلك سنجد العديد من الأفكار السينوية التى استوعبها ابن ملكا فى نسقه الفلسفى ، لإيمانه بها واعتقاده أنها لا تتناقض مع أفكاره ومذهبه الفلسفى ، بل سنرى أن ابن ملكا كان عالة على فكر ابن سينا فى العديد من الآراء والأفكار، وهذا فى رأيى لا يقلل من شأن فكر هبة الله بن ملكا ·

وأعتقد أن هبة الله بن ملكا كان موفقا إلى حد كبير فى معالجته ، ورغم نزعته العقلية ، إلا أن هذا لا ينفى عنه الاتجاه الإشراقى والبعد الصوفى فى فلسفته ، وهذا ما سنتحقق منه أثناء عرضنا فى هذا الباب ، وبالتالى كان له أثره فى اللاحقين ·

* *

الفصل الأول

مشكلة الألوهية : عرض لمشكلة الألوهية

* براهين وجود الله عند ابن سينا وهى :
  (أ) برهان الممكن والواجب .
  (ب) الدليل الحدسى .
  (جـ) البرهان الغائى .
* براهين وجود الله عند أبى البركات وهى :
  (أ) برهان الممكن والواجب .
  (ب) البرهان الغائى .
  (جـ) برهان العالم بذاته والعالم بغيره .
  (د) دليل الأثر يدل على المؤثر .
  (هـ) الدليل الحدسى .

● مشكلة الألوهية :

تعتبر مشكلة الألوهية من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها ، عالجها الإنسان أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها ، فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق ، من العالم والفيلسوف ، وأساسها فكرة الألوهية ، وهى فكرة سامية بسمو موضوعها ، وتعد قطعا من أسمى الأفكار التى وصل إليها الإنسان ، وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته ، أو نظره وتأمله ، أو ما أنزل عليه من وحى وإلهام [1] .

---

(١) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى طبعة دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ ، ص ٢١ .

وفي فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه ، عرف منها مصدر الخير والكمال ، ومبعث الوجود والحركة ، فالله أصل الموجودات وعلة العلل، وغاية الغايات [1] .

فالله - في رأى الإسلام - هو الخالق لكل شيء ، والذى لا يتم شيء إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه ، والذى يعلم كل شيء مهما صغر ودق ، والذى أخرج العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق كل شيء بلا واسطة من أحد من خلقه والذى له المثل الأعلى من الصفات التى ينطق بها القرآن فى كثير من آياته [2] .

ويدعو الإسلام إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، وإذا كانت هذه المعرفة تبدأ بعلم التوحيد ، أى معرفة الواحد وصفاته ، فإن لها غاية أخرى ألا وهى العمل بمقتضى هذا العلم والتقرب إلى ذاته تعالى وهكذا تتحول المعرفة إلى إيمان قلبى روحى ، فإذا كان الإيمان فى ظاهر القلب أحب الإنسان دنياه أكثر من دينه ، أما إذا دخل الإيمان باطن القلب فإنه يعرض عما سوى الله [3] .

والحق الذى لا يمارى فيه أن السلف الصالح لا يتجاوزون الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة فى الذات الإلهية وصفاتها فلا يقول على الله بغير علم ، ويسألون عن الصفات هل هى عين الذات أم غير الذات [4] .

ولقد نبهنا القرآن الكريم إلى عناية الله بالكون واتصاله به ، وأنه لا يعزب عنه شيء من الوجود ، وينبغى ألا تفهم هذه العناية أو هذا الاتصال على أنه حلول أو اتحاد كما يذهب أصحاب هذه المذاهب ، وإنما اتصال رعاية وعناية وكما يقول المفكر إقبال ينبغى ألا يفوتنا أن ألفاظ القرب والاتصال والافتراق ،

---

(١) المرجع نفسه : نفس الصفحة .

(٢) د . محمد يوسف موسى : مقال الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد ضمن الكتاب الذهبى ، للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا - جامعة الدول العربية ، بغداد ١٩٥٢ ، ص ٢٧١ .

(٣) د . نازلى إسماعيل حسين: الميتافيزيقا ١٩٨٢ ، ص ٧٤ .

(٤) د . الطبلاوى محمود سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد : طبعة أولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، مطبعة الأمانة ، ص ٨١ .

التى تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية ، فوجود الله يتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن ، والروح لا هى داخل البدن، ولا هى خارجه ، ولا هى قريبة منه ، ولا هى مفترقة عنه ، لكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة ، ويستحيل أن نتصور اتصالها هذا الا إذا افترضنا نوعا من مكان يوائم رقة الروح ولطفها [١] ، فالإيمان بوجود الله مسألة وعى قبل كل شيء ، فالإنسان له وعى يقينى بالموجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود بل قائم عليه [٢] وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة ، يعقله المؤمن ، ويدين به المفكر ، ويتطلبه الطبع السليم[٣] .

والواقع أن الفلسفات على اختلاف أشكالها ، قد اهتمت بمشكلة الألوهية ، والبحث عن كنهها وصفاتها ، وقدمت تفسيرات وأقوال شتى ، فمنذ أرسطو وهذا المبحث « الإلهيات » يعتبر من أهم المباحث الميتافيزيقية للفكر الفلسفى .

والدارس للتراث الفلسفى الإسلامى يدرك تمام الإدراك أن البحث فى الجانب الإلهى قد استغرق اهتمام أكثر الباحثين فى هذا المجال الفلسفى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالجانب الدينى [٤] .

ولا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ، أى إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ، تأتى فى مقدمة القضايا التى تتعلق بمجال الإلهيات بل

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص ١٥ .

(٢) د . محمد جمال الدين الفندى : الله والكون ، طبعة ثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٢٥ .

(٣) عباس العقاد : الله (الأعمال الكاملة) دار الكتاب اللبنانى طبعة أولى سنة ١٩٧٨ ، ص ٢١٤ .

(٤) د . عاطف العراقى : مقال أدلة وجود الله فى الفكر الإسلامى ضمن دراسات فلسفية مهداه الى روح عثمان أمين ، تصدير د. مدكور الناشر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ، ص ٧١ .

تعد أول وأبرز قضية فى هذا المجال ، إذ أن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام سواء كان مفكرا فى مجال علم الكلام ، أو فى مجال الفلسفة أو فى مجال التصوف يهتم حين البحث فى مجال الإلهيات أولا وقبل كل شىء ، بإقامة دليل أو أكثر من دليل على وجود الله تعالى (١) .

ونعتقد أن أرسطو قدم تصورا للإلوهية ، ليتوج به نسقه الفلسفى ، وكما يذهب عباس العقاد إلى أن وجود الله عند أرسطو وأمثاله ، لم يكن مسألة دينية، أو مسألة غيبية ، يختلف فيها بين الإثبات والنفى كاختلاف الهدى والضلال ولكنها حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال والأفلاك والسماوات (٢) .

ويبدو لى أن التصور الفلسفى للإله عند أرسطو يختلف عن تصور الإسلام كما قدمنا آنفا ، ولا ريب أن الفيلسوف المسلم قد وقف على التراث الفلسفى بجانب ثقافته الإسلامية ، وظنى أنه قد تأثر بهما .

فالتصور الفلسفى للإله فى الفكر اليونانى فهو ينتهى عند أرسطو مثلا أن يقطع الصلة بين الإله والعالم فى كينونته ، والاقتصار على الربط العلى أو السببى باعتباره المحرك الذى لا يتحرك ، وفق هذا التصور تتلاشى تماما عناصر الإيجابية والفعالية والتأثير الذى ينبغى أن يكون للاله ، وتختفى مع ذلك مبررات نشدان التقرب أو التأسى بما يرسم من مبادىء أو يسن من قوانين، وبذلك يفقد الإنسان أهم وازع وأعمر مصدر لجهاده وآماله التى تتناسب مع قيمته وكرامته (٣) .

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٢) عباس العقاد : الله (الأعمال الكاملة) طبعة أولى - دار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٧٨ ، ص ٢١٤ .

(٣) د . محمد كمال جعفر: تأملات فى الفكر الإسلامى ١٩٨٠ ص ٢٠٦ ، د . فاروق دسوقى ، القضاء والقدر فى الإسلام جـ ٣ دار الدعوة ص ١٥٥ ، د . ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، دار الشئون الثقافية العامة طبعة ثالثة ١٩٨٨ ، ص ٣١٩ ، د . نازلى إسماعيل : الفلسفة الألمانية ١٩٨١ ص ٦٦ ، د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ط ٢ ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٧ .

ومن صفــات الله فى الإســلام ما يعتبر ردا على فكرة الله فى الفلسفة الارســطية كمــا يعتبر ردا على أصحــاب التأويــل فى الديانات الكتــابية وغير الكتابية ، فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ، ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة طلب فى رأيه والله كمال لا يطلب شيئا لذاته ، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسها من علم العقول البشرية ، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة ، لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه ، ولكن الله من الإسلام « عالم الغيب والشهادة » ، « ولا يعزب عنه مثقال ذرة » ، « الا له الخلق والأمر » ، « وبذات الصدور »[١] .

فابن سينا يعتقد أن الله صنع العالم ويعنى به أشد العناية ويريد له الخير[٢] فإله ابن سينا إذن يفترق عن التصور اليونانى ، وإن كنا لا ننكر أنه قد تأثر بأرسطو وخاصة بمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا [٣] إلا أننا فى نفس الوقت نعتقد أن الفكرة عندما تنقل من حضارة لأخرى تأخذ خصوصية الحضارة المنقولة إليها ، ففكرة الألوهية ليست كما هى عند اليونان ، أو أن إله ابن سينا ليس هو إله أرسطو اليونانى الذى تتحكم فيه الضرورة [٤] أو أن مفهوم الألوهية عند ابن سينا مفهوم يونانى فى الأصول والمنطلقات والنتائج وليس لعقيدة الإسلام فيه أثر إلا الألفاظ والرداء والمنطلقات [٥] وكما ذهب إلى ذلك نفر من الدارسين .

---

(١) عباس العقاد : نفس المرجع ، صـــ١٦١ .

(٢) د . جميل صليبا: من افلاطون لابن سينا ، دار الكتاب اللبنانى، ص ١٢ .

(٣) انظر : د . مدكور فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ، دار المعارف ، ص ٨٣ .

(٤) د . محمد ثابت الفندى : مقال الله والعالم ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد ١٩٥٢ ، جامعة الدول العربية ، الإدارة الثقافية ، ص٢١٩ .

(٥) د . فاروق الدسوقى : القضاء والقدر فى الإسلام ، الجزء الثالث ، دار الدعوة ص ٢٠٣ .

نعتقد أن مثل هذه الأحكام فيها نوع من التسرع ومجافاة للحقيقة والواقع ولا نظن أن ابن سينا قد غاب عن حدسه فاعلية الله فى الكون ، صحيح أن الحتمية والضرورة يسيطران على المذهب السينوى بنسبة ما ، فى الإيجاد والخلق، إلا أن هذا يجب ألا يجعلنا نتمادى فى إنكار فاعلية الله وعنايته بالكون وبالتالى نسلب الألوهية أخص صفاتها .

ويرى بعض الدارسين أن ابن سينا ، قد أعرض عن دليل أرسطو لإثبات المحرك الأول ، وهو الإله ، لأنه رآه انتهى به إلى محرك أو آلة لا فعل له ، فلم يصدر العالم عنه ، وإن كان يتحرك بدافع الشوق أو المحبة أو العشق نحوه باعتباره غاية له ، وقد اضطر ابن سينا وهو أرسطى الاتجاه فى الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إلى العدول عن رأى أرسطو ، فى الإله وتصويره له ما رآه من القرآن نفسه يصرح بأن الله ليس علة غائية للعالم فحسب ، بل هو علة فاعلة صدر فيها ، ولولاها لما كان ، وأنه لولا عنايته له لما بقى موجودا طرفة عين وفى هذا يقول : ﴿ إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ، وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ (فاطر سورة ٣٥ آية : ٤١) [١] .

واعتقد أن هبة الله بن ملكا ذهب إلى تصور الألوهية تصورا يقترب من روح الإسلام ، فهو يعرف الله أثناء كلامه عن الإلهيات يقول فيه : إنه العلم الذى به تعرف صفات الإله مطلقا ثم صفات إله الإله ورب الأرباب ، الفاعل غير المنفعل الذى هو المبدأ الأول لكل وجود وموجود من ذات وفعل [٢] ، ومعرفة الله تعالى بأفعاله ومعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته أتم فى المعرفة من معرفة الإنسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين [٣] .

ويخيل إلينا ، أن هبة الله بن ملكا قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وخاصة

---

(١) د . محمد يوسف موسى : مقال الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢ ، ص ٢٧١ .

(٢) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ٦ .

(٣) أبو البركات : نفس المرجع ص ١٣٧ .

الأفلاطونية لقربها من الروحانية الإسلامية ، إلا أنه فى تصوره للألوهية كان أكثر قربا من روح الإسلام من سلفه ابن سينا [1] ، وسوف يتضح ذلك بشكل أكثر وضوحا وجلاء - فيما بعد - من خلال معالجتنا لمشكلة الخلق وموقف هبة الله من الفيض ·

* *

● براهين وجود الله عند ابن سينا :

(أ) برهان الممكن والواجب :

اهتم ابن سينا ، بهذا البرهان أيما اهتمام ، فهو يعرض له فى جل مؤلفاته الفلسفية كالنجاة ، والإشارات والتنبيهات ، والتعليقات وغيرهم من المؤلفات ·

ولا نظن أن فيلسوفا قبله قدم لهذا البرهان بمثل هذا العمق والتحليل ، لقد حاول فيلسوفنا أن يوضح هذا البرهان بناء على قسمته العقلية للموجودات إلى واجب وممكن ، وهو فى هذا يختلف عن طريق المتكلمين الذين يستدلون من المعلول على العلة أى من حدوث الأشياء على وجود الله [2] ، وفى رأيه أن دليل المتكلمين لا يصلح إلا للعامة [3] .

---

(١) انظر : . Dictionary of Scientific Biography Volume 1 , P . 27

(٢) انظر : د · حسام الدين الألوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ط ٢ بغداد ١٩٨٦ ص ٥٨ ، د · جعفر آل ياسين ، فيلسوف عالم دار الاندلس طبعة أولى سنة ١٩٨٢ ، ص ٢٢٢ ، د · على سامى النشار : قراءات فى الفلسفة الدار القومية للطباعة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ ، ص ٥١٨ ، د · محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ ، ص ١٤٣ ، د · محمد البهى : الجانب الألهى من التفكير الإسلامى ، مكتبة وهبة ، طبعة سادسة ص ٣٦٧ ·

(٣) د · محمد يوسف موسى : مقال الالهيات بين ابن سينا وابن رشد ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى بغداد سنة ١٩٥٢ ، جامعة الدول العربية ، الادارة الثقافية ، ص ٢٧٨ ·

ويبدو أن ابن سينا قد تأثر بطرف ما بأرسطو في تفرقته بين الإمكان والوجوب وربما تأثر أيضا بتمييز المتكلمين بين « الحادث » و « القديم » وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب [1] وإن كنا نلحظ أنه قد تأثر أكثر بالفارابي ولكنه كان أكثر منه تحديدا وتنظيرا [2] .

اضف إلى ذلك أن ابن سينا يعتبر برهان الممكن والواجب من البراهين الخاصة والمضنون بها على غير أهلها [3] ، ولا عجب أن نرى ابن سينا المشائي النزعة ينقد أرسطو نقدا لاذعا فيما ذهب إليه من أن الحركة تدل على المحرك ، وبامتناع اتصال المحركات إلى مالا نهاية على وجود محرك أول لا يتحرك ، فهو يعتقد بأنه من القبح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة ، ومن طريق أنه مبدأ الحركة - واعجزاه أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيئ [4] .

إذن لا يرضى فيلسوفنا عن طريق المتكلمين الصاعد من الموجودات المخلوقة إلى موجدها ، ولا طريق الاستدلال من الحركة على المحرك ، وإنما ارتضى لنفسه البرهان الوجودي الهابط عن طريق الاستدلال على وجود الله من خلال فكرة الوجود نفسها واستعان في ذلك بالقسمة العقلية بالممكن والواجب [5] .

يفرق ابن سينا بين الواجب والممكن ، فيرى أن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال والواجب الوجود

---

(١) محمد ثابت الفندي : مقال الله والعالم - المرجع المذكور ، ص ٢٠٤ .

(٢) د . جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم دار الأندلس طبعة أولى سنة ١٩٩٢ ، ص ٢٢٤ .

(٣) د . جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٩ .

(٥) د . يحيى هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ ، ص ٢٠٨ .

هو الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه (١) .

ويقسم ابن سينا الموجودات إلى :

- واجب الوجود بذاته .
- واجب الوجود بغيره .
- ممكن الوجود .

فهو يرى أن كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته - وهكذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل وإما أن لا يصح له وجود بالفعل ، ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل وإلا كان ممتنع الوجود (٢) .

ويعتقد ابن سينا أن الموجود إما أن يكون وجوده من ذاته ولا يستمده من علة أخرى ، وبذا يصير الوجود الثابت الدائم واجب الوجود الحق بذاته ، وأما الوجود الممكن أى الذى يستمد وجوده من غيره ولا يجب أن نقول عنه أنه ممتنع الوجود بذاته لأننا قد فرضنا وجود الموجود ولذلك فهو إما ممكن أو واجب ويؤكد ابن سينا أن الله واجب الوجود من ذاته وهو القيوم (٣) ويعلق نصير الدين الطوسى على أن المقصود من لفظ القيوم أى هو القائم بذاته غير متعلق بغيره على الإطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى (٤) وواضح

---

(١) ابن سينا : النجاة ، طبعة ثانية محيى الدين ناصر الكردى ١٩٣٨ م ، ص٢٢٤ ، الملل والنحل للشهرستاني ، تحقيق الأستاذ عبد العزيز الوكيل ص ٢٦ ، ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق د . بدوى ، وكالة المطبوعات ط ٢ ، ص ٥٦ .
E . Giloson : History of Christian in the Middle Ages , P . 207 .

(٢) النجاة : ص ٢٢٦ .

(٣) انظر : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، جزء ٣ ط ٢ ص ١٩ .

(٤) نفس المرجع : نفس الصفحة .

أن ابن سينا يذهب إلى آى القرآن ليدعم بها دليله العقلى ﴿ اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ، الحَىُّ القَيُّومُ ﴾ [١] .

فواجب الوجود عند ابن سينا هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات ، أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عليته ، وترتقى العلل كلها إليه ، إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث إنه معشوق لها ومعقول وبذلك ترجع العلل المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل [٢] .

ويعرض ابن سينا هذا البرهان الأنطولوجى بطريقة أخرى فى كتابه التعليقات وهو من مؤلفاته الخاصة والمضنون بها على غير أهلها فيرى[٣] : أن الله الواجب الوجود ضرورى الوجود ، فإن جوز عليه العدم ، لم يكن ضرورى الوجود وذلك محال [٤] لأن الأول كله فعل محض ، وهو واجب الوجود بذاته أى فى وجوده فلا تعلق له بشىء ، وليس فيه قوة البتة يقبل بها تأثيرا عن شىء فلا انفعال له عن شىء ولا يؤثر فيه شىء وكل ما سواه ففيه قبول لشىء عنه ، فهو منفعل لا فعل محض ، فهو وحده من بين الموجودات فعل محض بلا قوة فلا سبب له فى وجوده ، وهو سبب وجود الكل [٥] .

وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى أن واجب الوجود حقيقته وجوب الوجود ، والحقائق لا تبطل البتة فإن الإنسانية لا تبطل فتصير شيئا آخر والحق لا يبطل فيصير شيئا آخر والوجوب لا يبطل فيصير إمكانا والإمكان لا يبطل بذاته فيصير

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٥٥ .

(٢) انظر مقدمة التعليقات للدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٣) د . سامى نصر لطف : نماذج من فلسفة الإسلاميين ١٩٧٧ ص ٢١٨ ، د . على سامى النشار : قراءات فى الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٦٧ ، ص ٥١٨ .

(٤) ابن سينا : التعليقات تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ، ص ١٥٠ .

(٥) ابن سينا : نفس المرجع ، نفس الصفحة .

وجوبا بل يكون أبدا إمكانا فى ذاته مما يكون واجبا بذاته ويكون ذلك حقيقة فإنه لا يدخل عليه شيء فيخرجه عن حقيقته ، فواجب الوجود هو حق والحق لا يصير باطلا ولا يعدم البتة [١] - وواضح أن برهان الممكن والواجب يعتمد فيه ابن سينا ، على مقدمتين ضروريتين ، شرح فى إحداهما بطلان التسلسل وبين فى الأخرى بطلان الدور ٠ ثم بعد ذلك يذكر أن العقل فى تصور الوجود لابد أن يصل إلى واجب وجود بذاته ، بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد - هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : إما إلى تسلسل فى العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية ، أو إلى دور فيها وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه [٢] .

ولا ريب أن هذا البرهان من البراهين المشهورة فى تاريخ الفكر الفلسفى وكان له أثره فى اللاحقين وخاصة أننا سنرى أن هبة الله بن ملكا قد استعار هذا البرهان من سلفه ابن سينا [٣].

ورغم ذلك لم يسلم هذا البرهان من النقد ، فلقد ذهب ابن رشد إلى أن ابن سينا رغم تمييزه بين الطريق البرهانى الفلسفى ، والطريق الجدلى الكلامى ورفعه للطريق الأول على الطريق الثانى إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية ، ومنها مقدمات الأشاعرة ٠

وذهب ابن تيمية أيضا إلى أن هذا الدليل متهافت ، وأن لا ينهض إلى

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة ٠

(٢) كمال اليازجى ، انطون غطاس : أعلام الفلسفة العربية ، مكتبة لبنان ، طبعة رابعة ١٩٩٠ ، ص ٥٠٤ ، د ٠ محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - مكتبة وهبة طبعة سادسة ص ٣٧٦ ، د ٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى طبعة ثانية ١٩٧٣ ص ١٤٧ ، د ٠ محمد يوسف موسى : مقال الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد (الكتاب الذهبى) لذكرى ابن سينا بغداد سنة ١٩٥٢ ، ص ٢٧٥ ٠

(٣) د ٠ عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد دار المعارف ص ٢١٦ ، د ٠ محمد يوسف موسى : المرجع المذكور ، ص ٢٧٥ ٠

مرتبة الاستدلال به على وجود إله حى قيوم [١] . وفى ظننا أنه رغم كل هذه الانتقادات الموجهة إلى هذا الدليل ، إلا أنه ظل أحد البراهين المشهورة ، فلا تذكر قضية الألوهية عند ابن سينا إلا ويرد على الخاطر برهان الممكن والواجب .

(ب) الدليل الحدسى :

هذا الدليل الثانى، عند فيلسوفنا، وهو الدليل الحدسى ، لمعرفة الله ، فلم يذهب فيلسوفنا إلى الأسلوب المنطقى للتدليل على وجود الله [٢] ولم يحاول أن يسلك طريق المتكلمين فى الاستشهاد بالمخلوقات على الخالق وهو ما يعرف بالدليل الكوزمولوجى وقد اشتهر عندهم ، وإنما ذهب فيلسوفنا إلى معرفة الله مباشرة عن طريق فكرة الألوهية نفسها وعن الطريق الحدسى أو العيانى المباشر .

ويعتقد ابن سينا أن معرفة الله عن طريق تأمل وجود الله ذاته تعتبر أكثر وثوقا وشرفا ، لأن فيلسوفنا كما قلنا من قبل يفضل الطريق الهابط من الأعلى إلى الأدنى أى أن الالوهية على قمة الموجودات وعن طريق إثباتها نستدل على سائر الموجودات ، وليس الطريق الصاعد عن طريق الاستدلال من المعلولات على العلة أو المخلوقات على الخالق .

ويستشهد فيلسوفنا بالقرآن الكريم على دليل المتكلمين بالآية ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾ [٣] ، وإن كان يفضل الطريق الثانى مستشهدا أيضا بالآية ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٤] .

---

(١) د . محمد السيد الجليند : ابن تيمية وقضية التأويل ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، ط ٢ سنة ١٩٨٣ ، ص ١٦٣ .

(٢) د . سامى نصر لطف : نماذج من فلسفة الإسلاميين القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢٢٠ ، د . على سامى النشار : قراءات فى الفلسفة الدار القومية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ ص ٥١٨ ، د . محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، مكتبة وهبة ، طبعة سادسة ، ص ٣٦٧ .

(٣) سورة فصلت : آية ٥٣ (٤) سورة فصلت : آية ٥٣

أقول إن فيلسوفنا لم يقلل من شأن الدليل الكلامي ولم ينكره في التدليل على وجود الله ، وإنما يعتقد أن الدليل الحدسي ، وهو ما يلاحظ أنه الطريق الانطولوجي معدلا [(١)] أكثر وثوقا وشرفا لمعرفة الله .

ولقد ذهب أحد الدارسين إلى نقد مسلك فيلسوفنا في هذا الصدد مدعيا أن ابن سينا لم يحالفه التوفيق بعد بقوله : كما أن إيثار هذا المنهج على منهج المتكلمين بدعوى وثوقه وشرفه أمر غير مسلم ، لا سيما إذا علمنا أن المتكلمين قد اعتمدوا في منهجهم على فكرة حدوث العالم ، وهي فكرة لم تثبت إلا بعد مقدمات صحت بالمشاهدة والعقل انطلاقا من العالم الحسي الموجود [(٢)] وهذا هو المنهج المتسق مع الفطرة الإنسانية [(٣)] وإن كنا نختلف مع ما ذهب إليه هذا الباحث ، نظرا لأن فيلسوفنا لم ينكر طريق المتكلمين كما أنه من جهة أخرى يعتقد أن ما ذهب إليه هو طريق الصديقين وهو منهج قرآني أيضا ، لكنه للخاصة من أصحاب الألباب النيرة الذين يعرفون الحقيقة مباشرة ، إذن فلم الداعي لكل هذا النقد الموجه إلى ابن سينا ؟

يقول ابن سينا في هذا الصدد ، أن تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن السمات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود ، من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعد في الوجود ، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾[(٤)] ، أقول إن هذا حكم لقوم ، ثم يقول في الكتاب الإلهي أيضا : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً ﴾ [(٥)] .

---

(١) د . علي سامي النشار : المرجع السابق ، ص ٥١٨ .

(٢) د . محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٢ ، ص ١٤٦ .

(٣) نفس المرجع ، نفس الصفحة . (٤) سورة فصلت : آية ٥٣

(٥) سورة فصلت : آية ٥٣ ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، (الإلهيات) تحقيق د . سليمان دنيا ، طبعة ثانية ، دار المعارف بمصر ص ٥٤ - ٥٥ .

(جـ) البرهان الغائى :

لا شك أن فكرة الغائية بارزة فى المذهب السينوى للاستدلال بها على وجود الله فمن طريقها حاول فيلسوفنا أن يؤكد على العلاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية والمشاهدة فى الكون الذى فيه سمائه وأرضه ، أى العالم العلوى والعالم السفلى [1] .

فابن سينا يركز على القول بالعلة الغائية كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية ثم يحاول أن يصعد من ذلك حين يبحث فى مجال الالهيات ، إلى الربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها . أى نجد ذلك الربط بين المجال الفيزيقى والمجال الميتافيزيقى عنده فهو سرعان ما يعمم أفكار العناية والغائية بحيث يبدو الكون له مظهرا لعناية الخالق به [2] .

يعتقد فيلسوفنا أن فى الطبيعة غائية ، وأن كل موجود فله غاية ، وكل متحرك فهو إنما يتحرك إلى غاية ، فإذا كانت العلل الغائية موجودة ، فإن هذه العلل يجب أن تكون متناهية ، وذلك لأن العلة الغائية هى التى تكون سائر الأشياء من أجلها ، ولا تكون هى من أجل شىء آخر ، فإن كان وراء العلة الغائية علة غائية كانت الأولى لأجل الثانية ، ولم تكن الأولى علة غائية ، فإن كان ذلك كذلك ، فمن جوز أن تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة ، فقد رفع العلل الغائية نفسها ، وأبطل طبيعة الخير والكمال ، إذ الخير هو الذى يطلب لذاته لا لغيره ، فليس يصح إذن أن تتسلسل الغايات تسلسلا لا نهاية له، وإنما ينبغى أن يكون هناك غاية لا غاية بعدها [3] .

---

(١) د . عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ط ٢ ، سنة ١٩٧٣ ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٣) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، طبعة ثانية ١٩٧٣ ، ص ٢٢٤ .

ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن فكرة الغائية التى بنى عليها فيلسوفنا برهانه هذا ، هى فكرة أرسطية فى نشأتها ومنبتها [١] .

* *

براهين وجود الله عند أبى البركات :

• نقد دليل الحركة :

قبل أن يدلو فيلسوفنا ، بدلوه فى البرهنة على وجود الله ، ذهب يوجه نقده ، للآراء التى وجدها لا تتفق مع منزعه العقلى ، ولعل أول هذه الآراء دليل الحركة الأرسطى وهو فى ذلك يتفق مع ابن سينا ففى نقدهما لهذا البرهان ، وكعادة فيلسوفنا ونهجه أن يبدأ بنقد آراء السابقين أولا ثم يقدم رأيه ثانيا .

يعتقد فيلسوفنا أن الاستدلال على المبدأ الأول من الحركة على ما قيل ليس بحق ولا هو الطريق الخاص إلى معرفته [٢] .

وينتقد ابن ملكا بشدة هذا البرهان الأرسطى حيث أن الحركة عن طريق الشوق والعشق إلى محرك لا معنى له ، إذ أن المتحرك إنما يتحرك بشوقه إلى معشوقه ليقرب منه بحركته إليه ويطمع فى انتهائه إلى مشاهدته ومجاورته فى مقامه إن كان ساكنا أو يتبعه إن كان متحركا والحركة الدورية لا تنقل الفلك من مكان إلى مكان بل تحرك إلى جهة [٣] ، ولذلك يسخر ابن ملكا من هذا البرهان ويرى أن القائلين بهذا الدليل لم يذكروا كيف هذا الشوق وإلى ماذا ، ولو قالوا لامتثال أمره وطاعته فى تقديره لكان أولى وأسهل فإن هذا يعرف منه

---

(١) د . محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) مكتبة الأنجلو ، طبعة أولى ، ١٩٨٢ ، ص ١٤٥ .

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ، ص ١٣٠ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٣٢ .

لم وكيف ولا يعرفان من ذلك ، فالطريق إلى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذى قالوا غير مهد [1] .

* *

(أ) برهان الممكن والواجب :

قبل أن يعرض هبة الله بن ملكا هذا البرهان ، ذهب يبين أن هناك من الموجودات ما يدركها الإنسان بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم ومن الموجودات مالا يستطيع إدراكها شخص ويدركها آخر ، ولا ينبغى ذلك أن يجعلنا نقدح فى عدم وجودها ، فإن الإدراك ليس شرطا فى الوجود وإنما الوجود شرط فى الإدراك .

ويقسم ابن ملكا الموجودات إلى قسمين الموجودات الحسية المشـــاهدة أو على حد تعبيره موجودات الأعيان والموجودات العقلية الذهنية وما يسميها موجودات الأذهان ، وموجودات الأعيان هى التى يدركها كثيرين مثل الشمس التى يراها الناس ، وغيرهم فهى واحدة ولا تتكثر بإدراك المدركين لها .

أما موجودات الأذهان ، أو الموجودات العقلية ، فالأمر بخلاف ذلك ، فقد يدرك إنسان ما شىء فى ذهنه ويدرك آخر نفس الشىء بالذهن لكن لا يكون الإدراك بينهما واحد ، فالأخير يدرك مثل الذى أدرك صاحبه فى ذهنه ولا يكون هو هو ، وهكذا ينتهى فيلسوفنا بعد هذا التوضيح البين إلى أن موجودات الأعيان (المحسوسات) تختلف عن موجودات الأذهان (المعقولات) عند من يتأمل ويتحقق فى تأمله [2] ، ونلحظ هنا أن ابن ملكا كما أشرنا دأبه وديدنه التأمل والتحقق وليس مجرد تقليد الآخرين لمجرد التأثر وهو طبقا لما التزم به فيلسوفنا من نهج وطريقة فى التفكير .

---

(١) نفس المرجع : ص ١٣٣ .

(٢) انظر : أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ٢٠ - ٢٢ .

بعد هذا التمهيد يدخل فيلسوفنا إلى صميم برهانه ، وهو قسمة الموجودات إلى إما أن يكون موجودا بذاته وعن ذاته وإما أن يكون وجوده واجب عن غيره ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية [1] ، وطبقا لهذه القسمة العقلية يوضح فيلسوفنا الموجود بغيره والموجود بذاته ، فيرى أن الموجود بغيره لا يخلو إذا اعتبرت ذاته بذاته إما أن يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن فإن امتنع أن يوجد البتة فإنه إذا قيل لشيء إنه ممتنع الوجود فإما أن يقال ذلك فيه مطلقا أو بشرط ، فإن قيل مطلقا وصدق لم يمكن أن يوجد ذلك الشيء بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب وإن قيل بشرط فلا يصح وجوده إلا بارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائل كأنه قال لا يصح وجوده إلا مع عدمه ووجود الشيء وعدمه لا يجتمعان فالممتنع الوجود لا يصح أن يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب ، ولما كان الواجب الوجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا ، وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود[2] .

ويعتقد أبو البركات أن التسلسل من ممكن إلى ممكن يفضي حتما لا محالة إلى موجود واجب الوجود بذاته فيرى أن الممكن الوجود بذاته إذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود إذا كان ممكن الوجود أيضا فحكمه كذلك أيضا في وجوب وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب إليه إلا بعد وجوده بعدية بالذات فكل أخير من الموجودات بالغير متأخرا لوجود عما يوجد به ولا يوجد إلا بعد وجوده بعدية بالذات ووجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث أنه لا يوجد إلا بعده بعدية بالذات وإن لم تكن بالزمان فكل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته [3] .

(١) المرجع نفسه : ص ٢٢ .
(٢) أبو البركات : المعتبر في الحكمة ، جـ ٣ ، ص ٢٣ .
(٣) نفس المرجع : نفس الصفحة .

وواضح كل الوضوح ، أن هبة الله بن ملكا ، قد استقى برهانه هذا ، من ابن سينا ، وعول عليه ، وانتهى إلى ما انتهى إليه سلفه ، ولا غضاضة فى ذلك ، لأن ابن ملكا كان نهجه الوصول إلى الحقيقة ، والحقيقة وحسب ، وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدل على أن فيلسوفنا رغم أنه صوب سهام النقد والتجريح للعديد من الأحجار الأساسية فى جدار المذهب السينوى مثل فكرة الفيض التى سنعرض لها فى الأبواب القادمة ، إلا أنه لم ينج من التأثر بأفكاره، سيما برهان الممكن والواجب الذى عرضنا له توا ، وبذلك يمكننا القول إن أكثر المفكرين نقدا وتجريحا لفيلسوفنا ما هم أكثرهم نقلا عنه وتأثرا به، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا فى رأينا يعتبر ظاهرة صحة ، لا ظاهرة لا مرض ، فأنى لفكر أن يخرج من العدم ·

* *

(ب) الدليل الغائى أو دليل الأحكام والنظام فى الكون :

وهو الدليل الذى استمده فيلسوفنا هبة الله بن ملكا فى النظام الموجود فى الطبيعة ، ولذلك يقول عنه ابن ملكا أنه طريق من جهة الحكمة العملية أى من خلال المشاهدة والملاحظة ·

ولهذا يرى فيلسوفنا أن النظام الموجود فى الإنسان من حيث تكوينه وإبداع صنعته ، وكل جزء فيه مسخر لغاية معينة ، وكما أننا نلاحظ هذا فى الإنسان ، كذلك نشاهد النبات والحيوان وسائر المخلوقات ، فالنبات من حيث نموه وتدرجه من حبة إلى أن يصبح شجرة باسقة مثمرة ·

فالأشياء كلها فى عالم الطبيعة من إنسان وحيوان ونبات وجماد تسير بانتظام دونما خلل بينها وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن هناك إله قادر حكيم خلق الأشياء بمقتضى حكمته ، ولذلك فإن العقل الواعى المتدبر لو تأمل فى هذا الأمر لوصل إلى نفس النتيجة وفى هذا الصدد يقول هبة الله بن ملكا، فالعقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما [1] ، ونلاحظ هنا أن فيلسوفنا يستوحى لفظ الخالق كأحد أسماء الله

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ، ص ١٣٥ ·

وكذا المصور مما يدل على أن هذا ليس كالصانع عند أفلاطون من مادة عمياء وإنما الخلق هنا عن طريق الإبداع من إله قادر حكيم بل مصور ، وهذا يدل على تأثر فيلسوفنا بالثقافة الإسلامية وباسم من أسماء الله الحسنى أى المصور والخالق يقول فى هذا الصدد ، خالق النظام فى أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة والجامع فى ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية ، هو واحد فى السماء والأرض [1] .

والمتأمل فى هذا البرهان ، يجد أنه قد تكرر عند العديد من فلاسفة الإسلام كالكندى [2] وابن رشد [3] وغيره من علماء الكلام كالأشاعرة [4] وواضح أن برهان الأحكام والنظام يعتمد على أن الإبداع والإتقان الموجود فى الكائنات التى خلقها الله من إبداعه ووضعه « صنع الله الذى أتقن كل شىء » . وهذا يدل على تأثر فلاسفة الإسلام بالنظر القرآنى .

* *

(جـ) برهان العالم بذاته والعالم بغيره :

يعتقد هبة الله بن ملكا أننا نستدل بالمعلول على العلة ، فكذلك نستدل بالمتعلم على المعلم ، ومن متعلم إلى معلم غيره وهكذا نظل نتسلسل فى هذه السلسلة حتى نصل إلى المعلم الأول العالم بذاته الذى علمه بذاته ومن ذاته ولا يستفيد علمه من غيره ، ويرى ابن ملكا أن هذا البرهان المنطقى لم يختلف بصدده الأنبياء والعلماء ، لأن الله سبحانه وتعالى هو المعلم الأول ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ

---

(١) نفس المرجع : ص ١٣٦ .

(٢) انظر : د . عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، طبعة ثانية ، دار المعارف ، ١٩٧٣ ، ص ٦٢ - ٦٧ .

(٣) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، دار الجيل بيروت ، لبنان ، ص ٤٤٤ .

(٤) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه جزء ثانى ، دار المعارف ، ص ٤٩ .

الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [١] ﴿ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [٢] فالعلم يرد فى النهاية إلى علم الله تعالى الذى يعلم كل شىء فى الوجود بعلمه الأزلى القديم ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ [٣] وهو الذى يعين الإنسان على اكتشاف الحقائق وبذلك يرد ابن ملكا صفة العلم الحقيقى إلى الله سبحانه وتعالى وأن العلم البشرى يستمد هديه ونهجه من علم الله وكما يقول ابن ملكا : الله هو العالم الأول والكتاب هو أم الكتاب أعنى به الوجود لا بل أم الوجود الذى هو علم الأول الذى يحسبه أمر فكان ما أمر به بقدرته التى لا تعجز ولا تمانع فهذا أيضا طريق يهدى إلى معرفة الله [٤] .

إذن فيلسوفنا يعتقد أن الله هو العالم الحقيقى وأن البشر متعلمون من فيض علمه الغزير لأن الله هو واهب النعم وهو معطى الفهم والتصور والتصديق والقبول والرد هو المعلم لا القائل ويرى ابن ملكا أن القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم وإنما يقدر من ذلك على ما يساعده عليه ذهن المتعلم بفهمه وتعلقه وتصديقه وقبوله إذا كان كل شىء من هذه فى موضعه وموقعه فذلك ليس من عطاء الأستاذ البشرى من أوتى الفهم والتصور والحكم بالتصديق والقبول والرد والاستدلال باستخراج الحجة على واجب المحجة العقلية فقد أعطى العلم بالقوة القريبة جدا من الفعل بالفطرة بحيث يستغنى بنفسه عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء فى الحكمة على أستاذيهم وبه يصير كثير من لا أستاذ له فاضلا حكيما »[٥] .

وبهذا الدليل يستدل هبة الله بن ملكا على وجود الله ، حيث أنه لن نستطيع أن نتسلسل من متعلم إلى معلم وهكذا حتى نصل فى قمة المطاف إلى

---

(١) سورة البقرة : آية (٣١) . (٢) سورة العلق : آية (٥) .
(٣) سورة الطلاق : آية (١٢) .
(٤) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ١٣٤ .
(٥) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ١٣٤ .

معلم بذاته ، علمه من ذاته والكل يستمد منه العلم ، دل هذا على وجود واجب الوجود العالم بكل شيء أمره بعلمه وقدرته الأزلية التى لا يحدها علم بشرى .

والواقع أن المتأمل فى هذا البرهان يرى أن فيلسوفنا ، قد تفرد به ، بحيث لا نجد له نظيرا عند غيره من فلاسفة الإسلام ، بل نعتبره من نتاج فكر فيلسوفنا العقلى ، بل إننا نلحظ فى هذا الدليل ، أن ابن ملكا يشير إلى أن الأنبياء والعلماء هم الذين أخبرونا بذلك ، وهنا نتوقف على البعد الدينى بجانب البعد الفلسفى ، كما أنه يلاحظ أن فيلسوفنا قد استفاد برهانه هذا من دليل الممكن والواجب على وجود الله ، وأن الله واجب الوجود بذاته ولا يستمد وجوده من غيره ، وكذا فإن الله عالم بذاته ولا يستمد علمه من غيره ، كما أن هبة الله بن ملكا يفرق هنا فى هذا الدليل بين العلم المكتسب والعلم الوهبى (اللدنى) فى سياق تدليله على وجود الله ، حيث ذهب إلى أن هناك نماذج من البشر تتعلم بالفطرة بحيث يستغنى بنفسه عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء على أستاذيهم وبه يصير كثير ممن لا أستاذ له فاضلا حكيما [١] وهنا تظهر بذور النزعة الصوفية والإشراقية عند فيلسوفنا رغم تمسكه بالمعقول وهو قريب الشبه فيما ذهب إليه الغزالى فى رسائله [٢] .

* *

(د) دليل الأثر يدل على المؤثر :

يفرق هبة الله بن ملكا فى هذا الدليل بين المعرفة العرضية والمعرفة الجوهرية الحقيقية فيرى أن معرفة الإنسان لا تتم بمجرد مشاهدة جسمه ولونه وشكله ، فهذه المعرفــة حتى لو تكررت مرارا وتكرارا فهى مجرد معرفة عرضية أما المعرفة الحقيقية فهى المعرفة الجوهرية الذاتية كأن يعرف الإنسان

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٢) انظر : الرسالة اللدنية لأبى حامد الغزالى (القصور العوالى) ، الناشر مكتبة الجندى ، بالقاهرة ص ١١٤ - ١١٨ .

بعلمه وفكره ، أدل على المعرفة بصفاته من مجرد النظر إلى هيئته ، وفى هذا الصدد يقول أبو البركات : لو رأى الإنسان صاحبه مرارا كثيرة فى زمان طويل ثم لم ير منه سوى ما تراه العين لم يكن قد عرفه إلا معرفة بالعرض لا بالذات وبالاعراض البعيدة لا بالقريبة فإن عرفه بأفعاله الخاصة به كصناعة من صنائعه مثل كتابته أو تجارته أو صناعته كانت معرفته له بما هو أقرب وأخص وأعرف فإن عرفه بعلمه ومعرفته ورأيه ومذهبه واعتقاده كانت معرفته له أتم وأخص من جميع ذلك لأنه يصح أن يعرفه بما عرفه منه فى حضوره وغيبته وحياته وموته فإن من يعرف أرسطوطاليس الآن بمقالته فى علمه وحكمته أعرف به ممن رآه فى وقت حياته بشخصه وصورته ولم يعرف منه ما عرفناه الآن من علمه ومعرفته اللذين هما أفضل صفاته وخواصه [١] .

وعلى سبيل القياس يستدل فيلسوفنا ابن ملكا على وجود الله ، لأنه إذا كانت المعرفة الحقيقية بأشخاص الناس لا تتم بمجرد المشاهدة بل قد تكون بالاخبار والآثار أتم منها بالمشاهدة ، فكذلك معرفة الله تتم بنفس النهج وكما يقول : فمعرفة الله بأفعاله ومعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته أتم فى المعرفة من معرفة الإنسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين [٢] ، فالأثر يدل على المؤثر كما تدل البعرة على البعير .

* *

(هـ) الدليل الصوفى أو الحدس المباشر :

ينحو أبو البركات فى هذا الدليل المنحى الصوفى ، ويرى أنه خاض التجربة الروحية ، وعاش فى ظلالها وخبرها بنفسه وتفيأ روحها ، ويعتقد أن الطريق الصوفى تجربة شخصية يستدل بها كل إنسان بحسب استعداداته وأحواله لأن التجارب الروحية ذاتية كما يقول الصوفية ، وفى هذا الصدد يذهب الشيخ أبو البركات إلى أنه لولا ان سبيل وطريق البرهان غير طريق الدعوى لشرحت

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ١٣٧ .
(٢) نفس المرجع : نفس الصفحة .

من ذلك ما عرفته من أحوالى فى خاصتى وأحوال من عرفته ممن له من ذلك نصيب فعرفه ونعتبر به لكن المخاطب بهذا لا يكفيه الاخبار فى الاعتبار دون الاختبار وإنما يستدل من هذه السبيل كل واحد بحسب دليله الخاص بمعرفته وبحسب خبرته واعتباره من تجربته وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام الذين ما منهم إلا من يلجأ عند ضرورته بطبعه إلى من ظن أنه سميع الدعاء حتى البوادى من العرب والأتراك والأكراد الذين لا يعرفون نبيا وعلما نرى عندهم من ذلك معرفة بتجارب يعملون بحسبها [1] ، وهذا اتجاه جديد عند أبى البركات حيث يجعل الطريق الصوفى والتجربة الروحية ظاهرة عالمية لا يستقل بها دين واحد ، بل هى عامة حتى فى الديانات المختلفة [2] .

ويعبر هبة الله بن ملكا على وجود الله بعبارات تفيض شفافية وروحانية، تدل على تغلغل النزعة الصوفية والإشراقية فى فكره ، فالله وجوده أوجب وأتم فهو أظهر إذا كان الإظهار بالوجود فالمظهر هو الموجد والظاهر هو الموجود فالذى وجوده أوجب من كل وجود يجب أن يكون ظهوره أتم لكون وجوده الأقدم والأوحد وإنما الظهور كما قيل قد يكون عند بعض المدركين حجابا وكما أنه إذا أنست العين بالنور الأضعف قدرت على إبصار النور الأقوى وتدرجت من الأقوى إلى الأقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن إدراكه فى أول بروزها من الظلمة فكذلك تكون النفس الإنسانية إذا أنست بالمدركات الظاهرة من علم الربوبية قويت بأقربها منها على إدراكها عنها حتى تنتهى بمعرفة الأقرب إلى الأبعد والأدنى إلى الأقصى [3] ورغم تفرقة فيلسوفنا بين طريق البرهان والعرفان ، وأن معرفة الله بالحدس المباشر أو بالعيان المباشر وأن الطريق العقلى

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ١٣٨ .

(٢) د . جلال أبو الفتوح شرف : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ١٩٧٢ ، ص ٧٦ .

(٣) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ١٤٠ .

لا ينفصل عن الطريق الذوقى إلا أن هناك من الصوفية من يعتبر أهل الاستدلال والبرهان كالعوام بالقياس إلى أهل الشهود والعيان [1] .

اعتقد أن النزعة الصـــوفية والإشراقية كانتا جزءًا من نســـيج مذهب أبى البركات، فلم يذهب إلى ذلك تكلفا أو تتويجا للمذهب، إنما هى بناء أساس فى فكره، سيما أن المتأمل وكما سبق أن ألمحنا فى الباب الأول أن النزعة الإشراقية يفوح ريحها فى بناء مذهب هبة الله بن ملكا رغم عقلانيته التى التزم بها .

لذلك أجد النزعة الإشراقية والصوفية تطل علينا برأسها من جديد بين الفينة والفينة ، مما يدل على أن فيلسوفنا كان يود تأسيس فلسفة تتسم بالنزعة العقلانية والروحية فى آن واحد ، وخصوصا إذا أخذنا فى الاعتبار تأثير الحضارة الإسلامية والبيئة التى نشأ فى كنفها وخاصة أن فيلسوفنا قد أشار إلى أنه عايش الصوفية الخلص أصحاب الأذواق والمواجيد وخبر أحوالهم وتجاربهـــم [2] .

* *

وفى ختام هذا العرض لبراهين وجود الله عند ابن سينا وأبى البركات نود أن نعقب بإيجاز ، وهو أنه كما لاحظنا أن فيلسوفنا ابن ملكا كان عالة على بعض أفكار ابن سينا مثل استفادته من برهان الممكن والواجب عنده ، وإن تشابها فى بعض البراهين الأخرى مثل البرهان الحدسى أو الصوفى عندهما وكذلك البرهان الغائى ، وإن كنا نلمح ظاهرة إشراقية روحية عند ابن ملكا أكثر منها عند ابن سينا ، ويبقى بعد ذلك أن ابن ملكا كان أكثر عمقا وثراء فى محاولته للتدليل على وجود الله منه عند ابن سينا ، وهذا ليس بعجيب ولا بغريب من رجل نذر جل عمره لاعتبار واختبار كافة الآراء والاتجاهات قبل أن يدلى بدلوه فى مشروعه الفلسفى .

* * *

(١) د . التفتازانى : ابن عطاء الله الســـكندرى وتصوفه ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ ، ص ٢٣٣ .

(٢) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ١٣٨ .

الفصل الثانى

* الصفات الإلهية عند ابن سينا
* الصفات الإلهية عند أبى البركات

• تمهيد :

عرضنا فى الفصل الأول من هذا الباب لمشكلة الألوهية والبراهين المختلفة عليها ، وسنعرض فى هذا الفصل من هذا الباب لمشكلة الصفات الإلهية ·

وليس ثمة شك ، أن مشكلة الصفات الإلهية لا تنفصل بأى حال من الأحوال عن قضية الذات الإلهية ، وإنما اقتضانا الفصل هنا الناحية المنهجية ، وطبيعة عرض الموضوع ·

لقد تبوأت هذه المشكلة مكانة لا يقلل منها فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى ، فلقد شغلت علماء الكلام بشكل واضح وكانت مثار جدل ونقاش طويل ، وخاصة عند مدارس علم الكلام الكبرى كالمعتزلة والأشاعرة ، كما أثار هذه المشكلة فلاسفة الإسلام والصوفية ·

وسوف نرى مدى اهتمام كل من ابن سينا وابن ملكا بهذه المشكلة ، وكما سيتضح لنا من خلال العرض مدى استفادتهما من التراث الفلسفى السابق عليهما ، ولا غضاضة فى ذلك إذ أن الفكر فى علاقة جدلية دائما ، فالسابق يؤثر فى اللاحق ولا ننسى بطبيعة الحال البعد الدينى فى فكرهما ، ومقدار ابتعادهما أو اقترابهما من روح الإسلام

* *

● الصفات الإلهية عند ابن سينا :

عالج ابن سينا موضوع الصفات الإلهية فى جل مؤلفاته الفلسفية كالإلهيات والنجاة ، والإشارات والتنبيهات والتعليقات وغيرهم من المؤلفات ، وبذل قصارى جهده لتنزيه الألوهية عن كل عيب أو نقص ووسمها بكل صفات الكمال .

انطلق فيلسوفنا فى معالجته من منطلق أن الله واجب الوجود بذاته الكامل بكل معانى الكمال ، فهى صفات لازمة لزوما منطقيا من فكرة واجب الوجود وهى صفات عقلية بحتة ، صفات ميتافيزيقية ، وإن كان ابن سينا أحيانا يعطيها صبغة دينية (١) ، وهى لا تحدث فى واجب الوجود كثرة ، لأنها ليست مغايرة للذاته (٢) .

إذن الذى نود أن نؤكد عليه - بادىء ذى بدء - أن فيلسوفنا ذهب إلى بيان هذه الصفات ، بناء على ذهابه إلى البرهنة على واجب الوجود بذاته بالبرهنة العقلية ، إذ قد تأكد لنا أن الله هو الموجود الواجب بذاته ، أى يستمد وجوده من ذاته ، ولا يفتقر إلى غيره ، فالضرورة العقلية تلزمنا بمثل هذه الصفات كالكمال ، والبساطة وغيرهما ، ولا شك أن ابن سينا متأثر فى هذا بالجانب الفلسفى بجانب البعد العقائدى الدينى الذى هو أصل مرجعيته الفكرية والتى لن يستطيع الفكاك منها .

وتحدد الصفات عند ابن سينا إما بطريقة سلبية ، أو إضافية أو بالجمع بينهما أى بالإضافة والسلب ، فالصفات الإيجابية مثل : قادر ، عالم ، مريد، وغيرها من الصفات ، أما الصفات السلبية مثل : لا مثل ولا ند ولا شبيه ، وفى هذا الصدد يقول ابن سينا : الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع

---

(١) د . فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، الناشر دار الجامعات المصرية ص ٥٠ .

(٢) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، ص ٢٢٧ .

إضافة ، وأما ذاته فلا تتكثر بالأحوال والصفات ، ولا يمتنع أن تكون له كثرة إضافات وكثرة سلوب [(١)] فالواحد يعنى به موجود لا نظير أو موجود لا جزء له فهذه التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب [(٢)] ، ونظرية السلب الصفات هذه ليست من النظريات التى انفرد بها ابن سينا ، فقد سبقه إليها أئمة المعتزلة والكندى والفارابى وأخذ بها موسى بن ميمون [(٣)] .

ويبدو لى أن ابن سينا يقترب إلى حد كبير من المعتزلة فى قولهم إن الصفات عين الذات ، بيد أن المعتزلة قد اتهموا بأنهم معطلة ، مثلما اتهم ابن تيمية ابن سينا بأنه من النفاة للصفات أيضا .

لكن أحد أساتذتنا من الباحثين المنصفين يعتقد أن ما دعا المعتزلة إلى القول بنفى الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة ، وهم فيما يبدو كانوا يخشون أن يؤدى قول بعض الصفاتية فى إثبات الصفات مستقلة عن الذات إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم ، كما هو الحال عند النصارى الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة [(٤)] .

فابن سينا يعتقد أن واجب الوجود عقل وإرادة ، بل وقدرة أيضا ، ولكن العقل والإرادة والقدرة لا تعنى التعدد ، فهى ليست شيئا زائدا عن ذات واجب الوجود فإرادته ليست مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فالعلم الذى له هو بعينه الإرادة التى له ، وكذلك القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ الكل [(٥)] .

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٢ سنة ١٩٨٠ ، ص ٥٩ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . أبو ريده ، مكتبة النهضة العربية ط ٥ ، ص ٢٥٤ .

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ، نفس الصفحة .

(٣) د . جميل صليبا : نفس المرجع ص ٢٢٨ .

(٤) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ ، ص ١٢١ .

(٥) تيسير شيخ الأرض : مقال (الفلسفة العربية فى الإسلام وتصورها الإبداعى) مجلة الوحدة ، السنة الخامسة ، العدد ٦٠ ، ١٩٨٩ ، ص ٦٥ .

وليس ثمة شك أن ابن سينا كان مرجعه فى عرض الصفات الفارابى ، ولكنه كان أكثر منه إحاطة وتفصيلا [1] .

ونعتقد أن ابن سينا ، تأثر بعدة مصادر منها ، فلسفة أرسطو وأفلاطون وافلوطين هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تأثر بالمصدر الإسلامى المتمثل فى القرآن الكريم ، كما أن ابن سينا ، قد تأثر أيضا فى بعض جوانبه بالمتكلمين مثل تأثره بالمعتزلة فى وحدانية الله وبساطته [2] ، وحاول فى النهاية أن يفرز لنا مزيجا جديدا فى معالجته لقضية الصفات ، وليس أنه أتى بتوفيق غير موفق كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين [3] .

وأود أن أشير إلى أننى سأعرض لموضوع الصفات الإلهية عند ابن سينا وأنشد من وراء ذلك غاية أساسية ، أن أقف على ابن سينا فى مظانه الرئيسية حتى أستطيع أن أقف على مدى تأثر ابن ملكا به سواء كان ذلك بالاتفاق أم بالاختلاف ، نظرا لأن ابن ملكا كان له مساجلات فكرية من ابن سينا ، وكما سنعرض لها فى الأبواب القادمة ، بصدد العلم الإلهى - والفيض والنفس وغيرها من الموضوعات ، علما بأنه لابد لأن نأخذ فى الاعتبار أن موضوع الصفات الإلهية عند ابن سينا من الموضوعات التى عولجت من زوايا مختلفة [4] .

* *

(١) انظر : د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٣ ، ص ٣٦٥ ، د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، طبعة ثانية ١٩٧٣ ، ص ٢٢٨ .

(٢) كمال اليازجى ، انطون غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية مكتبة لبنان ، طبعة رابعة ١٩٩٠ ص٥٠٧ ، د. محمد البهى : مقال مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا بغداد سنة ١٩٥٢ (جامعة الدول العربية) ص ٣٢٥ . (٣) د . البهى : نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٤) نقصد هنا طريقة الطرح والعرض فقط ، انظر فى هذا الصدد : د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ص ٢٢٤ - ٢٢٨ ، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ، منشورات دار الجيل - لبنان ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، د. محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية لقضايا ومناقشات مكتبة الأنجلو المصرية ص١٤٦ - ١٥١ ، د . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية ص٥١ - ٥٥ ، د . حموده غرابة : ابن سينا ص ٨٢ وما بعدها .

• **الوحدانية :**

ذهب ابن سينا يؤكد على وحدانية واجب الوجود ، وأنه لا يشاركه مخلوق آخر فى رتبته أو نوعه ، بناء على ما ذهب إليه من أنه واجب الوجود بذاته وعلى حد تعبيره : واجب الوجود لا يصح أن تكون فيه كثرة حتى تكون ذاته مجتمعه من أجزاء مثل بدن الإنسان ، أو من أجزاء كل واحد منها قائم بذاته كأجزاء البيت والخشب والطين ، ولا من أجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للأجسام الطبيعية فإنه لو كانت ذاته تتعلق بالأجزاء لكان وجوب وجوده لا بذاته [1] .

ولقد حاول ابن سينا أن يؤول النصوص القرآنية ليدعم بها البرهنة على صفة الوحدانية ، ويعطيها تفسيرا ميتافيزيقيا ، فيعلق فيلسوفنا على الآية الكريمة ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ أى هو الذى لا تكون هويته موقوفة على غيره أو بمعنى آخر هو ما وجوده متوقف على ماهيته وإرادته ، بخلاف الممكن الذى يتوقف وجوده على غيره وإذا كان وجود « الهو » المطلق متوقفا على ذاته ، كان واجب الوجود ، لأن وجوده هو عين ماهيته ، ثم إن اقتران « الهو » بالله يكشف عن أن المقصود « بالهو » هو الهوية الإلهية ثم يعقبه بأنه أحد ، لازم من لوازم تعريف الألوهية بالوحدانية لكمال بساطتها وغاية وحدتها [2] ، وهو يشبه ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية فيما بعد ، أن الله ليس بجسم لأنه أحد والأحد الذى لا ينقسم والواحد الذى لا ينقسم ولأنه صمد والصمد الذى لا جوف له [3] .

---

(١) ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ، ص ١٨١ ، البيهقى : الأسماء والصفات ، الطبعة الأولى ، الهند ١٣١٣ هـ ، ص ١٠ .

(٢) سعيد زايد : مقال نماذج من تأويلات ابن سينا ضمن مجلة الثقافة عدد ٦٩١ لسنة ١٩٥٢ ، ص ٤٩ ، جواشون : فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربه خلال العصور الوسطى ، نقله إلى العربية رمضان لاوند ، دار العلم للملايين طبعة أولى ١٩٥٠ ، ص ٢٩ .

(٣) ابن تيمية : دره تعارض العقل والنقل ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، الجزء الأول ، مطابع دار الكتب سنة ١٩٧١ ، ص ١٠٢ .

ويؤكد ابن سينا بين الحين والآخر على وحدانية الله وأنه لا يصح فى واجب الوجود الاثينية فإنه لا ينقسم ، لأن المعنى الأحدى الذى لا ينقسم بذاته فإن انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود ، فإما أن يكون واجبا فيه أو ممكنا أن ينقسم ، وكلا الوجهين محال فى واجب الوجود فإنه غير واجب فيه أن ينقسم اثنين لأنه بذاته واجب لا علة له في وجوده فهو أحدى الذات والإمكان منه بعد [1] . فواجب الوجود واحد لا يشاركه فى رتبته شيء ، فلا شيء سواه واجب الوجود .

*   *

● البساطة :

لما كان الله واحدا ، بكل معانى الوحدانية ، ولا يشاركه فى رتبته مخلوق ، فهو من ثم بسيط غاية البساطة ، إذ أنه منزه عن القوة والإمكان والانفعال لأنه صورة خالصة ، فهو برىء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة ، لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وأنه واحد من جميع الوجوه ، لأنه غير منقسم لا فى الأجزاء بالفعل ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ، ولا فى العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة فى وجوده الذى له فهو بهذه الوحدة فرد ، وهو واحد تام الوجود ما بقى له شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا أحد وجوه الواحد [3] ، فواجب الوجود بسيط ، وبساطته نتيجة لازمة لأحديته [4] .

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٣٧ .

(٢) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) جـ ٢ ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ، وسليمان دنيا ، سعيد زايد ص ٣٤٣ ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٦٠م .

(٣) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ، جـ ٢ ص ٣٧٣ .

(٤) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٢٥ .

وبهذا ينتهي فيلسوفنا إلى وحدة الذات ، وأنها بسيطة ، غير مركبة إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته [1] .

* *

• واجب الوجود لا مثل له :

واجب الوجود ليس له مثل ولا شبيه فهو الأول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ، فلا حد له [2] ويحاول ابن سينا أن ينفي ويسلب عنه كل صفات النقص ، مثل المشابهة ، أو الأضداد لأنها متفاسدة وواجب الوجود برىء عن المادة [3] .

* *

• الله أزلي أبدي :

الله يتصف بالأزلية والأبدية لأن وجوده من ذاته ، ولا يتصور عليه الفناء والعدم ، لأنه لا إمكان فيه بوجه من الوجوه وفي هذا الصدد يذهب الشيخ محمد عبده صاحب المنزع العقلي ، إلى أن من أحكام الواجب أن يكون قديما أزليا ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان حادثا ، والحادث ما سبق بالعدم يحتاج إلى علة تعطيه الوجود وإلا لزم رجحان المرجوح بلا سبب وهو محال ، فلو لم يكن الواجب قديما لكان محتاجا في وجوده إلى موجد غيره ، وقد سبق أن الواجب ما كان وجوده لذاته ، فلا يكون ما فرض واجبا وهو تناقض محال [4] .

---

(١) د . النشار : قراءات في الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧ ، ص ٥١٩ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جزء ٣ طبعة دار المعارف تحقيق د . سليمان دنيا ، ص ٥٣ .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٢٣٠ .

(٤) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٠ .

وبهذا نستطيع أن نقول إن من لوازم صفات الواجب عند ابن سينا أن يكون أزليا وأبديا .

* *

• واجب الوجود تام :

يذهب ابن سينا إلى أن واجب الوجود تام ، لأنه ليس له شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ، مثل الإنسان فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ، فإن إنسانيته توجد لغيره ، بل واجب الوجود فوق التمام ، لأنه ليس إنما له الوجود فقط ، بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه (١) .

وواضح أن ابن سينا قد استفاد هذه الصفة من أرسطو وأفلوطين ، فأفلوطين الذى ذهب إلى أن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال .

* *

• صفة الإرادة والعلم :

يحاول ابن سينا أن يعرض لصفة الإرادة ، والعلم ، وكما نعلم أن فيلسوفنا يذهب إلى أن هذه صفات عارضة للذات أى أنها لا تحدث كثرة فى الذات الإلهية ، إنما الذات والصفات وحدة واحدة فى مذهب ابن سينا ، فالله كمبدأ أول يعقل ذاته ، ونظام الخير الموجود فى الوجود ، كما أنه عاقل فهو أيضا مريد ولكن إرادته ، ليست على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض ، بل إنه مريد على نحو من الإرادة العقلية المحضة ، وحياته هذا بعينه، فإن الحياة التى عندنا تكمل بارادة وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين

---

(١) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) جـ ٢ ص ٣٠٥ .

مختلفتين ، ولكن الله بخلاف ذلك [١] . فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه [٢] .

على أن فيلسوفنا يربط بين صفة العلم والإرادة ، أو أنهما وجهان لعملة واحدة ، ولكنه بصدد صفة العلم نجد أنه يذهب إلى أن الله أوجد الأشياء بعد ان عقلها بعلمه القديم ، أى أن الموجودات كلها وجدت طبقا لما هو موجود فى العلم الإلهى أو على حد قوله : فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل فتتبع صورته المعقول صورة الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضى والاسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود ، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرا ونظاما [٣] ، ولعلى أتساءل هنا ونحن بصدد صفة العلم ، كيف وفق ابن سينا بين صدور الموجودات بناء على صورته فى العلم الإلهى ، وكيف يكـــون الله عالما بالموجـــودات الجزئية ؟ او بعبارة أخرى هل صفة العلم الإلهى تحيط علما بالموجودات بشكل جزئــى أم دفعة واحدة طبقا لنظام الوجود الكلى فى الذهن الإلهى ؟

يبدو لى أن هذا أحد الإشكالات فى مذهب ابن سينا ، وسنحاول تفسير هذه التساؤلات فى الصفحات القادمة ، أثناء عرضنا لمشكلة العلم الإلهى عند ابن سينا وموقف ابن ملكا منه ، وما نود التأكيد عليه هنا بصدد صفة العلم والإرادة ، أن إرادة الله من ذاته ولذاته ، ولذلك فإن إرادة الله غير إرادة البشر ، فإرادة البشر ترتبط بغرض معين أو محدد ، أما إرادة الله فهى إرادة ثابتة ، ولذلك فهذه الصفات لم تكن أحوالا للذات كما هو الحال عند الأشاعرة [٤] ، بل هى عين الذات كما هى عند المعتزلة .

* *

---

(١) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) جـ٢ تقديم د . مدكور الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٠ تحقيق الأساتذة : محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ، ص ٣٦٦ .

(٢) نفس المرجع : ص ٣٦٧ .

(٣) نفس المرجع : ص ٣٦٣ .

(٤) انظر : د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (الأشاعرة) الطبعة الرابعة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، سنة ١٩٨٢ ، ص ٥٠ .

● صفة القدرة :

كما علمنا أن الله عالم ، مريد ، فهو قادر ، وإذا كنا قد قلنا إن الله عالم بالأشياء وبصدورها على وفق العلم بها وبنظام الخير فليس معنى هذا ، أنه إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، أى يجب أن تحجب مشيئته حتى نعلم أنه قادر ، لأن اختلاف المشيئات معناه اختلاف الإرادات ، واختلاف الإرادات معناه اختلاف الأغراض ، ولما كان الله منزها عن الأغراض ، إذن فإن إرادته تعالى تتفق أيما اتفاق مع قدرته ولا تناقض فى صفاته بين هذا وذاك وفى هذا الصدد يذهب ابن سينا : القادر هو الذى يصدر عنه الفعل على وفق الإرادة ، وهو الذى إن شاء فعل ، وإن لم يشا لم يفعل ، ولا يلزم من هذا أنه لابد أن تكون مشيئته وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة ولا يشاء أخرى ، لأن اختلاف الإرادات من اختلاف الأغراض ، وأنه لا غرض له فى فعله ، فإذن مشيئته وإرادته متحدة [1] .

* *

● السمع والبصر :

يحاول ابن سينا أن يؤول المفاهيم القرآنية لمذهبه الفلسفى فهو يرى أن الموجودات مختلفة فبعضها مسموع ، وبعضها مبصر فكذلك الله ، عالما بالمسموعات ، فهو سميع ، وكونه عالما بالمبصرات ، هو كونه بصيرا ، فالعلم واحد ، وإنما اختلفت أسماؤه لاختلاف متعلقاته ، فإذا تعلق الأمر ببواطن الأشياء سمى خبيرا ، وإذا تعلق بظواهر الأشياء سمى شهيدا وإذا تعلق بالمبصرات سمى بصيرا ، وإذا تعلق بدقائق الأشياء مع حفظ تلك ورعايتها سمى لطيفا وإذا جمع فيقال : (عالم الغيب والشهادة ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء) [2] .

* *

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية ، ص ٣٠ .
(٢) ابن سينا : الرسالة العرشية ، ص ٣٠ .

• **عقل وعاقل ومعقول :**

واجب الوجود عقل وهوية مجردة عن العلائق ، وهو لذلك عقل وعاقل لنفسه ومعقول أيضا ، فليس هناك فصل بين الذات والموضوع إن جاز التعبير ، بل الذات والموضوع هوية واحدة ، فهو عقل بذاته ومعقول بذاته ، فذاته عقل وعاقل ومعقول (١) .

* *

• **واجب الوجود خير :**

واجب الوجود في مذهب ابن سينا كله خير ، وهو خير محض ، وكل الكائنات تنزع وتشتاق إليه لكي تحقق كمالاتها لأنه الخير الكامل ، والله خير كامل ، وكمال محض والشر لا يلحقه ، لأن الشر من صفات العدم والفناء ، والله خالد أبدي ، الواجب بذاته ، فالشر قد يلحق الممكنات لأنها تحتمل الوجود والعدم ولما كان الله بريئا عن كل نقص وهو خير محض واهب الوجود بكماله ، وكل الموجودات تتشبه به ، فلا يمكن أن يكون ممكنا فهو واجب الوجود الخير بذاته ، والشر في الوجود بالعرض (٢) .

* *

• **واجب الوجود عشق وعاشق ومعشوق :**

وأخيرا يذهب فيلسوفنا إلى أنه هو الجمال المحض ، والبهاء المحض وكل جمال وبهاء وملائم وخير فهو محبوب ومعشوق وكلما كان الإدراك أشد اكتناها والمدرك أجمل ذاتا فحب القوة المدركة له وعشقها له والتذاذها به كان أشد وأكثر ، فهو أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك ، وهو عاشق لذاته

---

(١) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ص ٣٥٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل تحقيق الأستاذ / عبد العزيز الوكيل جـ ٣ ، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه ص ٢٩ ، ابن سينا : النجاة ، طبعة محيي الدين صبري الكردي ، ص ٣٤٤ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٩ ، الشفاء (الإلهيات) جزء ٢ : ص ٣٥٥ ، د . جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٢٢٦ د . محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ، الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو ١٩٨٢ ، ص١٤٨ .

ومعشوق لذاته ، عشق من غيره أو لم يعشق [1] فللذة كل قوة حصول كمالها لها ، فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل ، فالواجب الوجود معقول ، عقل أو لم يعقل ، ومعشوق ، عشق أو لم يعشق [2] .

والمتأمل في عرض ابن سينا لمشكلة الصفات الإلهية يجد فيلسوفنا قد تأثر بالعديد من التيارات فهو متأثر إلى حد كبير بأرسطو وخاصة مقالة اللام ، كما أنه تأثر بأفلاطون وأفلوطين ، وعلى الجانب الآخر نجد البعد الديني واضحا ، وإذا كان الله يتصف بالإرادة والقدرة والحكمة وهذه الصفات تعطى الألوهية عند ابن سينا فاعلية في الكون لا حدود لها ، فالله لا متناهي الوجود مشيئته نافذة ، وإرادته قادرة هكذا حاول فيلسوفنا أن يذهب في فهمه للصفات . . . والسؤال الذي يطرح نفسه علينا . . كيف وفق فيلسوفنا بين فهمه للصفات الإلهية ، وفهمه لمشكلة الخلق ، وبعبارة أخرى كيف صور فيلسوفنا الإله على أنه قادر ومريد وذهب في نفس الآن إلى أن الخلق جبري وحتمي وضروري (بالفيض) وأن العلة تستتبع بالضرورة المعلول ؟؟

هذه هي إحدى الإشكالات التي ذهب يفجرها فريق من الباحثين والدارسين حول مشكلة الصفات الإلهية .

فيرى أحد الدارسين بصدد هذا المشكل : أن إرادة الله لا تختار ولا تتمتع بأدنى قسط من الحرية لأن فعلها واجب وضروري بكل معاني الضرورة أو الوجوب ، وإذن فلا حرية ولا اختيار ولا إرادة البتة ما دام الوجوب يكتنف الله حتى في أفعاله فضلا عن ذاته [3] .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٩ .

(٢) ابن سينا : الإلهيات ، جـ ٢ ، ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

(٣) محمد ثابت الفندي : مقال الله والعالم ضمن مقالات الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢ جامعة الدول العربية ، ص ٢٥٧ .

ويرى باحث آخر أن ابن سينا فى جمعه وصف العلة الأولى أو الله لهذين النوعين من الوصف - نوع الفعل والتأثير من جانب عندما يصفها بالخلق والقدرة . . . ونوع الإلزام والطبع من جانب آخر عندما يصفها بالفيض - لم يكن صاحب اختيار فى ذلك ، بل اضطر إلى الجمع بينهما إرضاء للدين وحرصا على الفلسفة [١] .

ويعتقد أحد الدارسين أيضا أن ابن سينا فى معالجته ، قد أرضى الدين حين ربط بين الله والعالم برباط العلة والمعلول ، وإذا فالعالم مدين بوجود الله ، ما دام لا وجود له من ذاته ، فهو وإن كان قديما كما يقول أرسطو ، لقدم علته ولضرورة التلازم بين العلة والمعلول وجودا وعدما ، لم يوجد من نفسه ، بل هو مخلوق لله ودائم أبدا بدوم الله الأزلى الأبدى [٢] .

وظنى أن السبب فى هذه الإشكالية كتاب اثولوجيا أرسطوطاليس وعدم فهم أرسطو على وجهه الصحيح هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن فيلسوفنا كان يحاول جاهدا أن يوفق بين الدين والفلسفة كأحد الأبعاد فى فكرة من جهة أخرى ، زد على ذلك أن فكرة الفيض كانت أحد الثغرات فى المذهب السينوى، بالإضافة إلى تمسكه بالمفاهيم المجردة الأرسطية بصدد الصفات ، كل هذه المؤثرات تجعل الدارس لفكر ابن سينا يشعر بالإشكالية بين الله الفاعل المختار فى الكون وبين الخلق الضرورى والحتمى والجبرى .

وأعتقد أن هذه الاشكالية قد تنبه إليها ابن ملكا (الفيض) ، وحاول التخلص منها عند إقامة مذهبه الفلسفى ، بل ذهب يوجه إليها سهام نقده ، وسخرياته منها .

* *

---

(١) د . محمد البهى : مقال مشكلة الالوهية بين الفلسفة والدين ضمن كتاب المهرجان المذكور ، ص ٣٢٤ .

(٢) د . محمد يوسف موسى : مقال الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد ضمن كتاب المهرجان المذكور ، ص ٢٧٩ .

• مشكلة الصفات الإلهية عند أبى البركات

قدم هبة الله بن ملكا معالجة مستفيضة حول قضية الصفات الإلهية فى كتابه « المعتبر فى الحكمة » وحاول أن ينزه الألوهية عن كل صفات النقص ، وأن ينعتها بكل صفات الكمال والجلال ·

وإن كان هبة الله بن ملكا متأثرا فى هذا بالتراث السابق عليه ، إلا أننا نجد النزعة الروحية تتغلب على فكره ، لأن هبة الله بن ملكا كان له مواقف عديدة ، من النزعة المشائية ، مثل علم الله بالكليات وغيره من الموضوعات التى سنعرض لها مستقبلا ·

لكننا نؤكد أيضا وكما سبق أن أشرنا أن فيلسوفنا قد تأثر بالنزعة الإشراقية والصوفية ، وسوف يتضح لنا ذلك ونحن بصدد عرض الصفات الإلهية · وقد سبق أن قلنا أن فيلسوفنا هو فيلسوف العقل والمنطق وكما حدد هو لنفسه ملامح منهجه ، إلا أننا فى نفس الآن لن نستطيع أن ننفى عنه عالم الروح والإشراق ، لأن الروح أكثر رحابة وطلاقة من أى عالم آخر ·· لذا سنرى أن فيلسوفنا برغم التزامه بدعائم المنهج العقلى إلا أنه لم يستطع الفكاك من أن يتوج بناءه الفلسفى بالنزعة الإشراقية والصوفية ، وكأنما هى بناء أساسى فى نسقه الفلسفى وكما سبق أن ألمحنا ·

فى البداية يعرض علينا فيلسوفنا نهجه فى معالجة الصفات فهو يرى : أن التوحيد علم عرفناه بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم إليه من الموجودات التى عرفناها بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا بمعرفة الواحد منا من نفسه ولو لم يكن معه فى الوجود غيره ، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته أن الوجود نفسه ينقسم فى المعقول إلى واجب وممكن ، والممكن عرفناه فالواجب يجب أن نعرفه فالمعرفة به من الوجود بذاته ومن ذلك علمنا وحدته وعقلنا توحيده [1] .

---

(١) المعتبر : جـ ٢ ص ٦٢ ·

وواضح من هذا النص أن هبة الله بن ملكا يعتمد أول ما يعتمد فى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الشريك على الطريق العقلى عن طريق قسمة الموجودات إلى واجب وممكن ، وبذلك يختلف هبة الله بن ملكا كفيلسوف ينحو المنحى العقلانى عن المتكلم أو الصوفى فى محاولة عرضه لقضية الصفات وإن كنا نلحظ أنه متأثر إلى حد ما بابن سينا فى هذا الصدد .

ويرى أحد الدارسين أن أبا البركات فى قضية الصفات الإلهية قد تأثر إلى حد ما بتصور المتكلمين لهذه القضية ، وبخاصة لدى الأشعرية ، وإن كان هذا لا ينفى أن الرجل كانت له شخصيته البارزة المتميزة ، لأن معالجته لها لم تكن أثرا لعقيدته ، بل كانت أثرا لعقله ، وهذا هو ما يفرق بين الموقفين ، أعنى أن عقله كان هو المنطلق والمنهج فى آن واحد ، بينما كان المنطلق لدى المتكلمين الأشعريين هو العقيدة ، وكان العقل سلاحهم لتأكيد ما قررته هذه العقيدة [1]. ومن جانبنا لا نختلف مع ما ذهب إليه هذا الباحث فى هذا الخصوص .

* *

● الوحدانية :

لعل أول الصفات التى أعارها فيلسوفنا عنايته ، ألا وهى صفة الوحدانية، وحاول أن يؤكد عليها ، لأنها أخص خصائص الصفات الإلهية .

ففى البداية يعرض هبة الله بن ملكا لمعنى الواحد ، كالواحد بالشخص للإنسان مع كثرة أعضائه أو الواحد بالنوع لاشخاص النوع الإنســانى مثل زيد أو عمر ثم يحاول أن يعمم رأيه هذا فيقول الواحد بالجنس مثل الحيوانية لمملكة الحيوان والإنسان والواحد بالذات أو العدد كالشمس مثلا ثم ينتهى إلى الواحد بالهو هو كالشىء البسيط الذى لا تركيب فيه ولا أجزاء .

فواجب الوجود بذاته لا علة له فلا وجه لكثرته بعد وجوب بالذات لا بالذاتيات ولا بالعرضيات فهو واحد بالشخص لا مثل ولا ند .

---

(١) المعتبر ، جـ ٣ ص ٦٠ .

ويعتقد فيلسوفنا : أن واجب الوجود لا تركيب فى ذاته من أجزاء إن كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول ، واجب الوجود فهو بعده فى الوجود والأجزاء فى الوجود قبل المركب ، فواجب الوجود بذاته لا أجزاء له وإلا لكان علة علته وكان سابق سابقه إلى الوجود هذا محال ، فذاته لا تركيب فيها من أجزاء مختلفة من أعضاء أو غيرها فهو صمد أى بسيط وواحد لا غيرية فيه [1] .

ويحاول فيلسوفنا - كما هو واضح - أن يعرض رأيه بمنطقية وعقلانية فى توضيح أن واجب الوجود يتصف بالبساطة والوحدانية ، لأنه لو قدر وكان واجب الوجود مركبا لاتضح أن هناك جزءا واجب الوجود والآخر ممكن الوجود أو معلول للواجب ، فكيف يصح هذا بالمنطق والعقل ، وإلا كانت الذات الإلهية فى هويتها جزء علة أولى أو واجب الوجود وجزء معلول وهذا يجافى المنطق الصحيح وعلى هذا يرى فيلسوفنا أنه صمد أى بسيط وواحد لا غيرية فيه .

وأعتقد أن هبة الله بن ملكا يعتمد فى عرضه لهذه الصفات على الأسلوب المنطقى والميتافيزيقى فى البرهنة على بساطة الألوهية ، وفى نفس الوقت نرى فيلسوفنا متأثرا بالنظرة الإسلامية أو سورة الإخلاص سيما أنه الفيلسوف الذى نشأ فى كنف الفقهاء وعلماء الإسلام وخاصة أنه أسلم قبل تحريره مؤلفه « المعتبر » ومن هنا نجد أن فيلسوفنا رغم استقلاله فى الرأى ، فلن نعدم تأثره بالفكر الإسلامى ، فهو يدعم وحدانية الله ويرى أنها تختلف عن الواحد العددى بهذه الصفة فهو الصمد أى البسيط على حد تعبيره ، وقد جاء فى تفسير ابن كثير أن الصمد الذى لم يلد ولم يولد لأنه ليس شىء يولد إلا سيموت وليس شىء يموت إلا سيورث وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث وأيضا الصمد ليس بأجوف [2] أى بسيط غاية البساطة .

---

(١) المعتبر : جـ ٣ ص ٦١ .

(٢) تفسير ابن كثير : الجزء الرابع ، دار الفكر للطباعة والنشر ، ص ٥٥٦ .

ويسوى هبة الله بن ملكا بين الماهية والوجود فى ذات الله فيذهب إلى ان: المبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد ، الواحد من حيث لا كثرة فيه مطلقا ، والأحد من حيث لا كثرة فيه كما فى العسكر الواحد والفرد من حيث لا ند ولا ضد له والصمد من حيث لا تركيب فى ذاته فالأحدية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحدية ، والصمد فصل متمم للفردية فإن الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلا يكون أحدا ، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمد فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه لا كثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له [١] وأظننا لسنا فى حاجة إلى التأكيد على تأثر ابن ملكا بابن سـينا هنا ومن قبلهمـا الفارابى فى هذا الصدد .

* * *

• صفة التمام والكمال :

من الصفات الذاتية الموجبة ، لله سبحانه وتعالى التمام والكمال لأن من أخص خصائص الصفات الإلهية ، أن يكون الله تاما وكاملا وكماله من ذاته لا يستمده من أى شيء آخر ، لا يساوقه أو يساويه أى موجود فى الوجود ، فكل ما فى الوجود يكون بعده ويستمد كماله منه فالله هو الموجود الواجب الوجود بذاته ، الكامل بكل ما يحمل معنى الكمال من مفهوم ومعنى ، وفى هذا الصدد يقول فيلسوفنا عن الله : أن له التمام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ، ولا من غيره فإنه لا غير معه فى الوجود أعنى الوجود المساوق لوجوده الواجب الوجود بذاته بل كل ما فى الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده ، فليس له فى وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا أو يكتسب منه تماما أو كمالا والتام

---

(١) تفسير ابن كثير : الجزء الرابع ، دار الفكر للطباعة والنشر ، ص ٥٥٦ .

والكامل يقال على ذى التمام والكمال إذا كان من شأن طبيعته ونوعه أن تكون له صفات فكانت له بأسرها من غير أن يعوزه منها شيء [١] .

* *

• الله غاية أولى :

يذهب فيلسوفنا إلى أن الله علة فاعلة في الوجود ، وهو الغاية الأولى والأخيرة ، فكما أن الفاعل الأول هو فاعل كل فاعل بعده كذلك الغاية الأولى هى غاية كل غاية قبلها فهو الأول وهو الآخر ، الأول من جهة كونه فاعلا ، والآخر من جهة كونه غاية [٢] .

* *

• الله لا شريك ولا مثل له :

ينفى ابن ملكا عن الله كل مظاهر النقص ويسلب عنه كل صفات القصور والعوز والحاجة ، من أجل أن يكون متصفا بكل صفات الكمال ، فالله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بجنسه ولا فصل منوع ولا فى نوع فإنه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع وإذ ليس له مشاركة ذاتية فى الماهية لموجود آخر فليس له فصل ذاتى يميزه عن الآخر [٣] .

* *

• الإرادة والعلم :

يعتقد فيلسوفنا أن الله هو مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الأول كذلك مبدأ كل علم هو علم الأول فهو علم الأول ومبدأ كل حكمة أولى هى حكمة الأول كذلك مبدأ كل إرادة أولى هى إرادة الأول لما ثبت من وحدانيته

---

(١) المعتبر : جـ ٣ ، ص ١٠٥ .
(٢) المعتبر : جـ ٣ ص ٦٨ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٩ .

المبدأ الأول لكل موجود فالمبدأ الأول مريد بدليل وجود الإرادات فى خلقه وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة فى خلقه وجواد بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بأنواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة فى خلقه ، فذاته مبدأ أول لوجود الذوات وفعله للأفعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته فليس له فى علمه معلم ولا فى معرفته معرف مرشد ولا فى إرادته الأولى سبب موجب غير ذاته فصفات ذاته عن ذاته [1] وهو هنا يقترب من مدرسة المعتزلة حيث يذهب فيلسوفنا إلى أنه صفات ذاته عن ذاته ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ، الملاحظ أن فيلسوفنا يربط بين صفة العلم والإرادة فإرادته بعلمه ، ونرى أن ابن ملكا قد أعطى الصفات الإلهية طلاقة فى الإحاطة بجزئيات الوجود ، فهو يرى أن أفعاله صادرة عن ذاته وصفاته الصادرة عن ذاته وليس يمكن أن يصدر عنه فعل لا يعلم به [2] ويعلق الدكتور أبو ريان على صفة الارادة عند ابن ملكا فيذهب إلى أن إرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلا لإرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهولى تحل فيها الإرادة إذ أن الإرادة عرض يحتاج إلى محل ، وفى هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب إليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلالهية [3] وسوف نرى أثناء عرضنا لمشكلة العلم الالهى عند ابن ملكا أنه كان أكثر قربا من إله السنة أو إله الإسلام فى أنه يحيط علما بالجزئيات ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

* *

---

(١) نفس المرجع : ص ١٠٤ .

(٢) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٣) د . مدكور : معجم أعلام الفكر الإنسانى ، مقال د . محمد على أبو ريان: أبو البركات البغدادى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٤ ص ٣٣٦ ، انظر أيضا د . سامى نصر لطف : نماذج من فلسفة الإسلاميين ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص٤٣٦ .

● صفة الحياة :

كما أن الله واحـــــد ، عالم مريد ، فهو يتصف بالحياة ، إذ لا يعقل أن يكون الواحد الكامل ، العالم المريد ، موات ، فهذه صفة من صفات الكمال ، فالعقل والمنطق يذهبان إلى هذه النتيجة ، لذلك نجد ابن ملكا يحاول قدر طاقته أن يشرح هذه الصفة وكعادته يضرب الأمثلة على طريق المجاز والقياس ، فهو يعرض لهذه الصفة كما نلاحظها فى حياة الإنسان ، فكما أن الإنسان يقال له حى لأنه يفعل وشاعر بفعله فكذلك الله حى يفعل ما يشاء ، لكن حياة الإنسان تكون من قوة أخرى كامنة بداخله إلا وهى النفس ، فإذا ما فارقت النفس البدن أصبح مواتا ، ولكن الأمر فى الله بخلاف ذلك ، فالله سبحانه وتعالى ، حى بذاته لا من خارجه ، فعال بذاته ، ولا يستعد فاعليته من موجود آخر وفى هذا الصدد يقول فيلسوفنا ، هو حى أعنى فعال عارف بما يفعل فإن الحى فيما نتعارفه يقال لمن هذه حاله حتى إذا فقد أن يفعل أو أن يشعر بفعله قيل له موات أو جماد كالإنسان الميت فإنه يقال له ميت لبطلان حسه وحركته وشعوره ومعرفته والسيف يقال له جماد لعدم شعوره بفعله لكن الحى منا تصدر أفعاله عن أعضائه بقوة يفارقها بالموت فتعدم أفعالها فالجسد منا والاله هو الفعال الذى نشعر به لكن مصدر الفعل منه قوة هى نفس فيه وهو حى بها وميت بعدمها والله تعالى حى بذاته لا بقوة فيه كما فى الجسد منا وحياته له منه واجبة الوجود بذاتها لا كالنفس التى فينا وجودها بغيرها وعن غيرها [1] .

* *

● صفة الجود :

يوضح ابن ملكا صفة الجود ، وهو هنا يحاول أن يكون إله ابن ملكا إله سنى حيث أنه يستوحى الصفات القرآنية مدعما بها وجهة نظره ، وهو هنا أقرب إلى مدرسة الأشاعرة فى ذهابهـــا إلى أن الصفات أحـــوال الذات من

---

(١) المعتبر جـ ٣ : ص ١٠٨ .

زاوية ما ، وإن كان ابن ملكا له فكر مستقل ، وتميز خاص ، فهو يذهب إلى : أن الله ، هو جواد لجوده بالوجود بذاته ولا جل ذاته لا لجزاء أو عائدة تعود عليه مما يوجده ومن يوجده فإن الذى يسمى من الناس جوادا هو الذى يعطى بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وإن لم يطلب العائدة ويشترطها ويقتضى بها فإنه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة مما يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل أفعاله بإيصاله إلى بغيته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج إلى شيء فإن الكل له ومن عنده ولا يخاف شيئا فإنه لا ضد له فليس لجوده سبب سوى الجود الذى هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو الغنى ولا جود إلا عن غنى فإن الفقير إذا جاد فقد أخر بنفسه من جهة ما وهى حاجته إلى ما جاء به وأتم من ذلك بأسره إن الجواد الكريم منا يفقره الجود والكرم من أجل الذى يعطيه ويجود به من الأقوال يعدمه هو ويتنقل منه إلى ما جاد به عليه وجود الله تعالى لا ينقصه شيئا ، فخزائنه لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحى القادر المريد الآمر الغنى الجواد العلى العظيم القدس الطاهر العارف العالم [١] .

وواضح أن صفة الجود قد تأثر فيلسوفنا فيها ، بالمؤثر الإسلامى ، وإن جميع المخلوقات وجدت بفضل جود الله سبحانه وتعالى وليس بطريقة تقترب من الميكانيكية الجبرية كما هو الحال عند ابن سينا - ويتضح ذلك عند عرضنا لموقف ابن ملكا من مشكلة الفيض ، ونلحظ أيضا أن ابن ملكا يربط بين صفة الجود والكمال ، فالكامل جاد فأوجد الخلائق والموجودات ، لأنه غير محتاج البتة إلى أى غنى ، فهو الغنى الكامل بذاته فخزائنه لا تنفد وينتهى ابن ملكا إلى أن الله يوصف بهذه الصفات على سبيل المجاز والاستعارة [٢] .

* *

---

(١) المعتبر جـ ٣ ص ١٠٩ .

(٢) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

● الله نور الأنوار :

ذهب ابن ملكا يصف الله سبحانه وتعالى بأنه مبدأ المبادىء وعلة العلل والغاية القصوى فى كل زيادة من فضيلة وخير فهو نور الأنوار ، فهو أحق بأن يرى ولسنا أحق بأن نراه لبعد نوعنا عن مقام منظره ومداه ، فهو الظاهر الخفى أما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته وما وجب عنه فى سائر مخلوقاته وأما خفاؤه فعند من ضعف بصره الذاتى عن إدراكه كضعف عين الخفاش عند ضوء النهار يخفي عليها لكونه أظهر فيعجزها ويبهرها (١) .

والمتأمل في ما ذهب إليه ابن ملكا ، يرى الجانب الإشراقى والصوفى ، فالله سبحانه وتعالى هو غاية الغايات أو الغاية القصوى على حد تعبيره ، وهو خير ، وهو نور الأنوار ، الظاهر لكل وجود ولكنه لا يرى ، لا لأنه غير موجود ولكن لشدة ظهور واتضاح نوره ويمكن أن يتملى منه المرء عن طريق الحدس المباشر ، وبالمشاهدة العيانية ، ولا يرقى إلى هذا إلا أصحاب الأذواق والمقامات العالية لأنه لا يدرك النور الإلهى ، إلا من أنار الله بصيرته لتلقى فيض هذا النور ، وواضح أن ابن ملكا فى هذا الصدد قد تأثر بالنزعة الإشراقية الأفلاطونية حيث أن الله عند أفلاطون والأفلوطينية ، النور الذى يشرق على النفس وكم يذكرنا ما ذهب إليه ابن ملكا بما قاله أفلوطين فى هذا الصدد ، فهو يقول : إن الأول هو النور الأول ، وهو نور الأنوار ، لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلى دائما - فلذلك صار العالم العقلى لا ينفد ولا يبيد (٢) .

ولقد أثار بعض الباحثين إشكالية حول هذه الصفة « نور الأنوار » فهو يعتقد أن ابن ملكا قد تأثر فى هذا بالثنائية الفارسية التى تشير إلى ثنائية النور

---

(١) انظر : المعتبر : جـ ٣ ص ١٢١ - ١٣٠ ، عرض ابن ملكا لهذه الصفة باسهاب عميق ؟ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ، طبعة ثانية ، ص ١١٩ .

والظلام أو ربما تعود إلى أثولوجيا أرسطوطاليس ، وكتاب مشكاة الأنوار للغزالى [١] .

ويرى الدكتور جلال شرف أن الرجل أبعد ما يكون عن هذه الثنائية الفارسية ، وإلا أوقعناه فى براثن هذه المجوسية التى يعتقد الدكتور أبو ريان أنه استمدها من كتاب مشكاة الأنوار للغزالى ، فالغزالى وأبو البركات من أهل التوحيد الحقيقى ومن أصحاب التنزيه القائم على الكتاب والسنة ، وكما قلت لا يمكن توضيح طبيعة الإله عند البغدادى إلا من خلال موقفه من مسألة الصفات وبخاصة صفة العلم الإلهى التى تحدد الصلة الحقيقية بين الله والعالم والتى تنقذه من هذه الثنائية المجوسية ، وليس العيب أن يطلق أبو البركات على الله اسم « نور الأنوار » و « القاهر » و « الجواد » ولكن العيب فيما إذا كانت طبيعة هذا الإله تخرجه عن الصورة الموجودة فى الكتاب والسنة ولا مشاحة فى الأسماء طالما أنها تعبر عن حقيقة الله كما رسمها المتكلمون وبخاصة الغزالى [٢] .

ومن جانبنا نوافق أستاذنا الدكتور شرف فيما ذهب إليه فى هذا الصدد ، وتجدر الإشارة إلى أننى إذا كنت قد أشرت إلى تأثر ابن ملكا بأفلوطين فى هذا الصدد ، إلا أننى أحب أن أؤكد على أمر هام ، وهو أن الفكرة عندما تنقل من حضارة لأخرى تأخذ خصوصية جديدة تتوائم مع البنية الجديدة والنسق الحضارى الذى نبتت بداخله ، صحيح أننا لا ننكر أن فلاسفة الإسلام ، قد تأثروا بتراث الإغريق السابق عليهم ، إلا أنه فى نفس الآن عندما ننظر إلى فكرة من الأفكار داخل نسق فكر أفلوطين مثلا ، تختلف تماما عندما ننظر إليها داخل نسق ابن ملكا كفكرة نور الأنوار التى نحن بصددها الآن فلابد أن ننظر إلى الفكرة داخل إطارها العام والنظرة الشمولية لمذهب الفيلسوف .

---

(١) د . مذكور : معجم أعلام الفكر الإنسانى ، مقال د . أبو ريان : أبو البركات البغدادى ، ص ٣٣٦ .

(٢) د . جلال شرف : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى ، ١٩٧٣ ، ص ٧٧ .

لكل هذه الأسباب والمبررات التى ذكرناها آنفا ، نعتقد أن ما ذهب إليه الدكتور أبو ريان لا يتسق مع مذهب ابن ملكا ، وليس معنى أن الله أظهر من أن يخفى ، وأنه نور الأنوار أنه يدرك بالعين التى هى جارحة ، فهذا ظن خطأ ، ولذلك يحاول ابن ملكا أن يوضح هذه الحقيقة حتى لا يلتبس الأمر على البعض لأن إدراك الله مباشرة هو إدراك عرفانى قلبى مباشر عن طريق النفس الإنسانية وليس بآلة من آلات الجسد وفى هذا الصدد يذهب ابن ملكا بقوله : أما من يعتقد فيه تعالى أنه يرى بالعين التى هى هذه الجارحة فقد أخطأ وبعد عما أوضحناه جدا فإن العين حجاب بقياسه يستعان بتركها على إبصاره لا بها بل هو على ما قيل أظهر فى وجوده وأخفى من أن يدرك بها فإنها آلة للنفس فى إدراك ما دونها لا فى إدراك ما فوقها والإدراك لما فوقها أولى بذاتها منه بآلاتها وإنما نستعين على رؤيته بما هو اعلى وأقرب إليه منها لا بما هو أبعد وأدنى فقد صح أن ذات المبدأ الأول أن استعير لها اسم من جهة المعرفة بها فنور الانوار لائق بتسميتها وقد يعرف الإنسان مالا يدركه بما يدركه حيث تحصل له المعرفة به من المشابهات الموجودة (١) .

لقد تأثر السهروردى بابن ملكا فيما ذهب إليه بصدد أن الله نور الأنوار ، وحاول أن يقتفى أثره ، وكان لهذا الاتجاه الإشراقى الواضح أثره وصداه فى نفس السهروردى وحاول بدوره أن يظهر هذه النزعة الإشراقية إلى الوجود بشكل أكثر وضوحا وجلاء ، ولعل هذا يؤكد لنا أنه رغم الحملة العنيفة التى صوبها السهروردى تجاه ابن ملكا لقوله بالإرادات المتجددة فى مسألة الخلق ، نجده يتأثر به فى عرضه للصفات ، بل نعتقد أن الاتجاه الإشراقى عند ابن ملكا كان أحد العوامل الأساسية فى بروز هذا التيار عند السهروردى المقتول يقول فى كتابه المشارع والمطارحات : نور الأنوار واجب الوجود - نظم الوجود ورتبه وحفظ نظامه باللانهاية ... وهو ذاته نورية إلا أن النورية زائدة على ذاته ، ثم شدة نوريته كماليتها وتلك الشدة - التى هى الكمالية - غير المتناهية- أى لا يصح أن يدرك مدرك أتم منها وأكمل ، ولا يصح ، أن يكون بجهة من

---

(١) المعتبر : جـ ٣ ، ص ١٢٩ ، ١٤٠ .

الجهات عامية وراءه ، وشدة نوريته بحيث يصح أن يكون مبدأ لما يتناهى من الأنوار المدركة ، وهو قاهر بنوريته جميع الأنوار ، وشدة نوريته حجاب لنوريته فاختفاؤه لشدة ظهوره ، كيف والشمس مع جرميتها احتجبت بظهورها عن الأبصار فالوجود كله منطو فى قهره : فالأجرام انطوت فى قهر النفوس ، والنفوس منطوية فى قهر نورية العقول ، والعقول منطوية فى قهر نورية المعلول الأول ، وهو منطو فى قهر نورية القيوم نور الأنوار [(١)] .

اعتقد أنه من الجلى الواضح أثر ابن ملكا فى السهروردى فيما عرضناه لصفة نور الأنوار ، وبالتالى ظهور النزعة الإشراقية عنده وكما ألمح إلى ذلك بعض الدارسين [(٢)] .

وفى ختام عرضنا لمشكلة الصفات الإلهية عند ابن سينا وابن ملكا نستطيع القول ونحن مطمئنون ، أن ابن ملكا كان يعيش فى مرابع ابن سينا وكان عالة على العديد من أفكاره بصدد عرضه لمشكلة الصفات الإلهية .

إلا أننى أود القول إن ابن ملكا فى فهمه وتصوره للألوهية يفترق إلى حد ما عن ابن سينا ، فتصور الإله عند ابن ملكا أقرب إلى إله أهل السنة منه إلى ابن سينا ، صحيح أننا لا ننكر أن ابن سينا لم ينكر فاعلية الله وعنايته بالكون ولكن كان منهجه على نحو خاص ، ولذلك كان ينزع تجاه التأويل فى بعض الأحيان لكى يوفق بين الدين والفلسفة ، أما إله ابن ملكا فهو أقرب إلى إله أهل السنة فى أنه يخلق الأشياء باستمرار وعنايته بكل صغيرة وكبيرة ، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، ونلاحظ أن ابن ملكا فى فهمه للصفات كان ينزع تجاه الجانب الصوفى الإشراقى « الله نور الأنوار » .

وأعتقد من جانبى أن ابن ملكا وإن كان قد استفاد من ابن سينا فى فهمه

---

(١) السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة الحكمة الإلهية) المجلد الأول استانبول ، مطبعة المعارف ١٩٤٥ ص ٤٦٥ ، أيضا : حكمة الإشراق ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) مجلة الوحدة ، العدد ٦٠ السنة الخامسة (الفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع) مقال هاشم صالح : دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى ، ص٢٦ .

للصفات مثل الوحدانية والكمال ، واجب الوجود ··· الخ هذه الصفات ، إلا أنه فى توظيفه داخل نسقه الفكرى وداخل بنائه الفلسفى يفترق إلى حد غير قليل ولذلك سنجد أثناء عرضنا لمشكلة الخلق أن إله ابن ملكا الذى يخلق الموجودات بطريقة مباشرة بلا وسائط بخلاف إله ابن سينا الذى يفيض عنه الموجودات ·

ومن هنا نستنتج أن ابن ملكا كان له موقف حاسم ، بصدد الصفات عند ابن سينا وإن كنا نلحظ ذلك بطريقة غير مباشرة ، ففى طيات سطور ابن ملكا نجد أنه لم يكن تابعا لابن سينا كل المتابعة ·

* * *

الباب الثالث

مشـــكلة الخلق

● تمهيد :

عرضنا في الباب الســـابق لمشكلة الألوهية عند كل مـــن ابن سينـــا وابن ملكا، وكذا عرضنا لموضوع الصفات الإلهية عند كل منهما ·

ولما كان من خصائص الألوهية القدرة على الخلق والإبداع في الوجود ، لأن الله من صفاته أنه الخالق البارىء المصور كما عرض ابن سينا وابن ملكا فى هذا الصدد ، من أجل هذا ، نود في هذا الباب أن نعرض لمشكلة الخلق عندهما وكيف صدرت الموجودات عن الله ·

لقد ذهب الفلاسفة وعلماء الكلام مذاهب شتى ، واختلفوا بصدد الخلق أو وجود الموجودات هل هو من العدم مثلما ذهب إلى ذلك الكندى أم من مادة قديمة كما هو الحال عند أرسطو ودار سجال طويل عبر تاريخ الفكر الفلسفى ·

وتجدر الإشارة إلى أن محور اهتمامنا في هذا الباب هو موقف ابن ملكا من مشكلة الخلق عند ابن سينا ، وسنقدم لهذا بعرض موجز لنظرية الفيض كما هي عند ابن سينا وموقف ابن ملكا النقدى منها ·

لقد كان لابن ملكا - كما سيتضح - موقف من ابن سينا فى هذا الصدد، وخاصة أن هذه النظرية متهافتة فى أساس بنائها ، ولا سيما أنها نظرية تعتمد على مقدمات فلكية طبيعية بالإضافة إلى بعدها الميتافيزيقى مما جعل العديد من أعلام الفكر الفلسفي يصوبون لها انتقادات عـدة مثـــل الغزالى وابن رشد وابن تيمية وغيرهم ·

ولم يقتصر جهد ابن ملكا ، على النقد فقط ، ولكنه طبقا لما التزم به من قواعد منهجية ، أن النقد عنده من أجل التأسيس والبناء ، وليس مجرد النقد وحسب ، ولهذا سنرى أنه بعد نقده لابن سينا فى قوله بالفيض لتفسير مشكلة الخلق ، يذهب إلى عرض نظريته فى الخلق ، وهى ما سنقدم لها فى هذا الباب بما عرف « بالخلق المستمر » .

* * *

الفصل الأول

* نقد أبى البركات للفيض عند ابن سينا
* عرض للفيض عند ابن سينا
* الانتقادات التى صوبها ابن ملكا إلى ابن سينا

• نقد أبى البركات للفيض عند ابن سينا :

نود فى البداية أن نعرض بإيجاز لنظرية الفيض كما هى عند ابن سينا ، او بعبارة أخرى تفسير مشكلة الخلق ثم نتبع ذلك بموقف أبى البركات النقدى من هذه القضية .

لقد حاول ابن سينا أن يضع تصورا لمشكلة الخلق أو العلاقة بين الله (الواحد) والكثرة (المخلوقات) ، وبنى تصوره هذا على مقدمات طبيعية ، وفلكية وأخرى ميتافيزيقية ، وسواء اتفقنا أم اختلفنا معه فى الرأى ، إلا أن هذا تصوره هو الذى ارتضاه فى نسقه الفكرى العام ، يجدر بى أن أنوه إلى أن هذا الجانب يعتبر من الجوانب الضعيفة فى مذهب فيلسوفنا ، والتى أتاحت الفرصة للعديد من الفلاسفة والمفكرين أن يصوبوا انتقاداتهم له .

والمتأمل فى فكر هذا الفيلسوف يجد أنه قد عرض لموضوع الفيض فى العديد من المؤلفات كالنجاة ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها وغيرهما من المؤلفات .

ولم نهدف من وراء عرضنا مجرد العرض التاريخى ، وإنما أردنا الإشارة إلى النظرية كما هى فى مظانها ، ثم نعقبها بنقد أبى البركات .

* *

• عرض للفيض عند ابن سينا :

يعرض ابن سينا لنظرية الخلق أو الفيض بناء على مبدأ رئيسى « أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ويفسر ابن سينا صدور الكثرة عن الواحد بقوله : إن واجب الوجود واحد ، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعال المختلفة ، بل الفعل آثار كمال ذاته ، وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور عن جهتين مختلفتين ، لأن الأثينية فى الفعل تقتضى الأثينية فى الفاعل والذى يفعل لذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منه إلا واحد [١] .

فابن سينا يقدم لنا تفسيرا لمصدر الكثرة عن الواحد عن طريق فكرة الوسائط لأن الله - فى رأيه - الكامل منزه عن التغير وبرىء عن المادة وعلائقها من أجل هذا يذهب ابن سينا فى محاولته هذه فيقول : فليست هذه الأنفس الأرضية أيضا كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة، وكذلك عن كل معلول أو عال حتى ينتهى إلى معلول يكون عنه الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكاثر القابل سببا لتكثره فعل مبدأ واحد بالذات [٢] .

معنى هذا أن مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد الأفلوطينى ، وفكرة الوسائط بين العقول هما المحوران الرئيسيان فى تفسير مشكلة الخلق ، لأن ابن سينا يذهب إلى أن واجب الوجود عقل ، ولكنه عقل يعقل ذاته ، فيصدر عن عقله لذاته عقل أول بصورة ضرورية باعتبار أن التعقل علة للوجود وما دام الله واحدا فلا يمكن أن يصدر عنه إلا عقل واحد ممكن بذاته واجب بواجب الوجود ، ومنذئذ تبدو الكثرة فى الوجود ، وذلك لأن العقل الأول يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة - وهو حينما يعقل الأول الواجب الوجود كعلة لوجوده يصدر عنه عقل ثالث ، وحينما يتعقل ذاته ممكنة الوجود بذاته

---

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية تحقيق وتقديم د . إبراهيم هلال ص ٣٧ .
(٢) ابن سينا : النجاة ص ٤٥٩ .

يصدر عنه جرم الفلك الأقصى وعلى هذا النحو يستمر الصدور حتى نصل إلى العقل العاشر عقل فلك القمر المعروف بالعقل الفعال .

والمتأمل فيما عرض ابن سينا يجد أنه يذهب إلى أن كل عقل تصدر عنه ثلاث موجودات عقل ونفس وجسم أما العقل فيؤثر فى النفس ، ثم تؤثر النفس بدورها فى الجسم فتحركه ولكن العقل لا يؤثر فى الجسم مباشرة وإنما عن طريق النفس التى هى واسطة بينه وبين الجسم .

أما عالمنا الأرضى عالم الكون والفساد ، فيخضع بكل حوادثه للعقل الفعال لأن جميع ما فى الأرض من أشياء وأجسام وصور ونفوس ، خاضع لتدبيره كل الخضوع (١) .

وقبل عرض أوجه النقد المختلفة التى صوبها فيلسوفنا هبة الله بن ملكا لابن سينا ، أود أن أطرح عدة تساؤلات ، ما الذى دفع ابن سينا لتبنى هذه النظرية؟ وهل كان موفقا كل التوفيق بصدد هذا الموضوع ؟ وكيف استطاع التوفيق بين الفيض الضرورى والحتمى ، والقول بحرية وإرادة الألوهية ؟؟

لسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن ابن سينا قد استقى هذه النظرية من سلفه الفارابى (٢) ، بل كأنهما وجهان لعملة واحدة ، وإن لاحظنا أن ابن سينا

---

(١) انظر فى هذا الصدد : النجاة لابن سينا ص ٢٧٣ - ٢٧٨ ، د . جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا دار الأندلس ط ٣ سنة ١٩٨٣ ص ٩٠ - ٩٢ ، حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثانى ، الناشر دار الجيل بيروت ، لبنان طبعة ثانية ١٩٨٢ ، ص ٢٢٥ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام نقله إلى العربية د . محمد عبد الهـادى أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ط ٥ ص ٢٥٦ ، د . جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ط ٣ ص ١٥٢ ، د . محمد عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ص٢١٩- ٢٢٠ ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق محمد ثابت الفندى ص ١٢ - ١٤ .

(٢) انظر : د . عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ط ٤ دار المعارف ١٩٧٨ م ص ٨٧ - ٨٨ ، ١٠٩ - ١١٦ ، عرض نقدى لنظرية الفيض على ضوء المنهج العقلانى .

أكثر إسهابا وتفصيلا ، ولقد استفاد الفارابي وابن سينا من هذه النظرية من عدة مصادر ، أرسطو طاليس في قوله بنظرية العقول ، وأفلوطين في ذهابه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وبطليموس الفلكي في آرائه الفلكية في عقول الكواكب [١] .

ويذهب أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور إلى تفسير الدوافع التي حدت بابن سينا إلى قوله بهذه النظرية ، بأن القول بخلق العالم يلتقي مع تعاليم الإسلام بقدر ما يبتعد عن الأرسطية ولا سيما وهو على ذلك النحو من الصدور التي يرجع إلى أصل أفلوطيني واضح ، غير أن هذا الخلق يكاد يكون صوريا ، لأنه لا يدع مجالا للحرية والاختيار ، ويخضع الخالق جل شأنه للضرورة ونظام الكون العام ، وبذا لا يرضى المعتزلة ولا الأشاعرة الذين يرون أن الله حر ، يخلق أولا يخلق كما يشاء ، « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » وابن سينا الحريص على التوحيد يغدق على العقول العشرة صفات تكاد تختلط بها مع واجد الوجود وتنتهي إلى تعدد لم يرده ، والواقع أن العقول العشرة نظرية متهافتة وهي في أساسها طبيعية وازداد تهافتها باستخدامها في الإلهيات ، وقد انقضى الزمن الذي كانت تفسر فيه حركات الأفلاك تفسيرا غيبيا أسطوريا بعد أن اكتشف نيوتن قانون الجذب العام [٢] .

ويحاول أحد الدارسين تحليل موقف ابن سينا عن طريق إسقاط الأيديولوجيا السياسية على هذه النظرية الميتافيزيقية بقوله: إذا كان الخليفة مقيما في بغداد ، لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة ، فكأن الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك والخير المطلق الذي لا يدرك والمبدأ الأول الذي تتجه نحوه العقول وكأن الأمراء والســـلاطين عقول مستقلة عنه،ومتصلة به ،

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٩ ، د . جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ط ٣ ص ٢٣٦ ، نفس المؤلف السابق : من أفلاطون إلى ابن سينا دار الاندلس ط ٣ ، ١٩٨٣ ص ٩٨ .

(٢) د . إبراهيم مدكور : مقدمة الهيات (الشفاء) جزء أول تحقيق الأب قنواتي سعيد زايد ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٠ م ، ص ١٤ .

لانها تشاركه فى إبداعه وتستمد الخير منه ، إن كل كوكب فى إلهيات (ابن سينا) ملك يتحرك فى السماء تسبيحا لله تعالى ، كما يتحرك السلاطين والأمراء فى خدمة الخليفة المقيم فى بغداد ، فكأن السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكأن الحياة السياسية نظمت على صورة الأفلاك وحركاتها، وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هى اضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض [1] وإن كنا نعتقد أن مثل هذه المحاولات فيها نوع من التأويل غير الموضوعى إلى حد كبير [2] .

والآن بعد أن عرضنا لمشكلة الخلق عند ابن سينا فما هو موقف ابن ملكا منها ؟؟

يؤكد أبو البركات بأنه لابد أن نجهد أفكارنا ونردد أنظارنا فى معرفة كيفية صدور الخلق عنه ووجود بداية الوجود من عنده [3] .

فابن ملكا يذكرنا بين الحين والآخر - كما قلنا - بمنهجه الذى توخاه وهو النظر العقلى والتأمل والاعتبار من أجل الحق وهو بصدد عرض هذه القضية (مشكلة الخلق) يعتقد أننا لابد أن نؤكد على أن المبدأ الأول واحد هو واجب الوجود بذاته ليس له فى وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ أولا شريكا من ضد ولا نظير فهو الموجود الأول الذى إذا لحظته بذهنك رأيته موجودا آخر من حيث كونه لا شريك له فى الوجود الأول المتقدم بالذات على وجود كل موجود فتراه فى الوجود والوجود له وليس معه غيره [4] .

*   *

(١) د . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ط ٣ ، ١٩٨٣ ص ١٠١ .

(٢) لعل مثل هذه المحاولات ظهرت مؤخرا فى بلاد المغرب العربى بشكل خاص وهى محاولات الهدف منها تأويل القضايا الإلهية والعقائدية وإلباسها ثوبا سياسيا ويجب الا نجرى وراء مثل هذه الكتابات ونجعلها محورا فى دراساتنا وأبحاثنا الفلسفية .

(٣) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ١٤٦ .

(٤) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ١٤٧ .

• الانتقادات التى صوبها ابن ملكا إلى ابن سينا :

لعل أول الانتقادات التى يصوبها ابن ملكا أن المبدأ الذى اعتمد عليه فى تفسير مشكلة الخلق صحيح فى ذاته ، ولكنه لا ينتج عنه نفس النتائج التى انتهى إليها ابن سينا ، إذ انه ذهب إلى أن العقل الأول عقل نفسه ثم أفاض عنه عقل ثانى وصدر عن الثانى ثلاث معقولات العقل الثالث والنفس والجرم وكيف يصح هذا فى العقل الثانى ولا يجوز فى العقل الأول ، لهذا لا يختلف ابن ملكا على صحة هذا المبدأ ، فهو حق أراد به ابن سينا باطلا لكى يفسر مشكلة العلاقة بين الواحد (الله) والكثرة (الموجودات) يقول : إن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد ، أن هذا قول حق فى نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ولا يبنى ما بنوا ، فإنهم قالوا فى المبدأ الأول إنه لا يصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته فلم يجعل مثل ذلك عند المبدأ الأول ويجعل فى الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهو بالأول أولى وكانوا يقولون عوض قولهم إن الثانى بما يعقل الأول يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم [١] فلك ونفس .

ويسترسل هبة الله بن ملكا فى رأيه فى الفيض وموقفه من الخلق فيقول : إن الله يخلق صورة وللصورة هيولى ونفسا ، وللنفس بدنا وفلكا محركا ، فكيف لزم الترتيب على ذلك الذى ذكره ابن سينا فى نظريته فى الفيض ولما كان ابن سينا يعتقد أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، جعل الأسباب المختلفة والمعقولات المتفننة عند غيره أسباب بالصدور المعلولات الكثيرة عن علة واحدة [٢] أى أن ابن ملكا ينتقد ابن سينا فى نظريته هذه لأنه يجعل من الوسائط ذات فاعلية فى الكون ويحد من فاعلية الله فى الوجود .

ويتهكم ابن ملكا ، وتبلغ سخريته الذروة ، إذ يعتقد أن ابن سينا قد

(١) المرجع نفسه ، ص ١٥٦ .

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ١٥٧ .

جانبه التوفيق ، ولم يكن واثق الخطوة ، إذ جعل للأفلاك عقولا تحركها وذهب إلى أنها أجرام شريفة أزلية البقاء عالم ما فوق فلك القمر (العالم العلوى) ليستحق كل واحد منها أن يكون له نفس وحياة وهو أحق بها من الإنسان ، فلماذا لا يكون للكواكب نفسا ؟ (١) مع أنها - فى رأيه - أولى لما يظهر من أفعالها بشعاعاتها وأنوارها وقواها وروحانياتها وما المتحيرة منها على قلتها أولى بذلك من الثابتة فى فلكها على عظمها وكثرتها وما نراه ولا نراه(٢) .

كما أن هبة الله بن ملكا يصوب لابن سينا نقدا آخر فى المبدأ الذى اعتمد عليه (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ، وكيف أنه قد تبنى هذه المقولة وأضحت كالبديهيات الأولية التى لا تحتاج إلى مناقشة أو كالوحى الهابط من السماء الذى لا يحتاج إلى جدال أو تفكير ، وكان الأجدر به أن يتريث فى الأمر ، بدل أن يفرضه فرضا وفى هذا الصدد يذهب أبو البركات إلى أن هذه حكمة أوردوها كالخبر ونصوا فيها نصا كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه وإن كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضــون والمتبعــون (٣) .

ويعرض ابن ملكا لوجهة أخرى من النقد لما ذهب إليه ابن سينا بصدد الفيض ، بأننا على فرض صحة هذه النظرية لتفسير مشكلة الخلق ، فإن هذا يجعلنا إلى الخلق ذا البعد الطولى فقط ، من العلة إلى المعلول ولا يتيح الفرصة للخلق المتعدد الأبعاد طولا وعرضا وفى كل الأنحاء وبهذا المسلك يحد من حرية وقدرة الألوهية ، ويجعل الخلق ضروريا وحتميا ، أو على حد تعبيره: إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلاواحد فالموجودات بحسب هذا ينبغى أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكثر إلا طولا حتى يكون أ - علة ب - و ب - علة - ج - و ج - علة - د - وكذلك

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة . (٢) نفس المرجع : ص ١٥٨ .
(٣) نفس المرجع : نفس الصفحة .

إلى المعلول الأخير كائنا ما كانت وما كان يوجد فى الوجود موجودان معا إلا واحد هما علة للآخر ومعلوله ونحن نرى فى الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالإنسان والفرس وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، لا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلولة فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو معلول له فمن أين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول وكيف قالوا إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ويعقل من ذاته حالتين إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفى القوة ووجوب وجوده بالأول وهو أمر بالفعل فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضا ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان إحداهما من جهة إمكان وجوده وما هو عنه بالقوة والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل فمن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك المحرك له والذى صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر (١) .

وطبقا لما التزم به ابن ملكا من نهج عقلانى ، وكما عرضنا فى بداية بحثنا فهو يحاول أن يفند هذه النظرية بالعقل والمنطق ، وخاصة أنها من الثغرات فى المذهب السينوى ، ولكن إذا كان ابن ملكا ينقد ابن سينا كل هذا النقد ، فاعتقد أنه من حقنا أن نوجه له هو الآخر بعض الانتقادات وخاصة أنه يذهب إلى أن الذى ذهب إليه ابن سينا قد شايع فيه أرسطو أو على حد تعبيره: وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو (يقصد ابن سينا ومن قبله الفارابى) ما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية (٢) .

فالكلام هنا عن ابن سينا ومن قبله الفارابى ، ويعنى به ابن ملكا أن

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ص ١٥١ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٥٢ .

نظرية الفيض من نتاج أرسطو ، بل المتأمل يجد أنها إلى أفلوطين أقرب ، ولعل سبب هجوم ابن ملكا وتحامله أحيانا هو ظنه أن ابن سينا يتابع المشائية الأرسطية على طول الخط ، بل العكس صحيح أن مذهبه لم يكن أحجاره الأساسية مشائية خالصة ، بل كان يغلب عليها الطابع الأفلاطونى والأفلوطينى فى كثير من الأحيان مثل مسألة الفيض التى نحن بصددها والحق أن ابن سينا لم يكن متأثرا فيها بأرسطو بقدر ما كان يعول فيها على أفلوطين فى التساعية الرابعة فى النفس بشكل خاص ومن هنا يتضح لنا أن ابن ملكا رغم علو كعبه وعمقه فى فهم النصوص كان أحيانا لا يفهم الأمور على وجهها الصحيح .

ولقد كان لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى صولة وجولة بصدد هذا الموضوع ، وله موقف شبيه بموقف أبى البركات البغدادى ، وهو ينقد ابن سينا بقوله : ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون [1] .

وهاجم شيخ الإسلام ابن تيمية هذه النظرية هجوما عنيفا ، لأن أصحابها لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختيارا وقدرة بها يقدر على تغيير العالم ، وتحويله من حال إلى حال ، ويقرر أن أصل أمر هؤلاء يرجع إلى فساد تصورهم لله عز وجل ، إذ هم يزعمون أنه علة تامة مستلزمة للعالم ، والعالم متولد عنه تولدا لازما بحيث لا يمكن أن ينفك عنه ، فهم يشبهون العلاقة بين الله والعالم بالعلاقة بين الشمس وأشعتها [2] وسار على نفس النهج ابن رشد فى نقده لهذه النظرية [3] .

(١) أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة طبعة سادسة ، دار المعارف ، بدون تاريخ ص ١٤٦ .

(٢) د . عبد الفتاح أحمد فؤاد : ابن تيمية وموقفه الفلسفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص ١٩٠ ، د . الطبلاوى محمود سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، مطبعة الأمانة ، طبعة أولى سنة ١٩٨٩ ص ١٥٣ .

(٣) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد فى العصر الوسيط ، مكتبة العصر الوسيط للنشر والتوزيع طبعة ثانية ١٩٨٨ ، ص ٢١٠ .

والواقع أن هذه النظرية كما قلنا - في التمهيد - نظرا لأنها متهافتة في بنائها ، أتاحت الفرصة لفيلسوفنا هبة الله أن يصوب لها العديد من الانتقادات التي عرضناها وخاصة أن فكرة الفيض أو الصدور الأفلوطيني لا تحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي يعتمد على قدرة الباري وإرادته [(١)] أو على حد تعبير المستشرقة جواشون أن ابن سينا يبني نظرية في الخلق لا تتلاءم مع الإيمان[(٢)] .

وكما سبق أن ذكرنا أثناء عرضنا لقضية الألوهية وصفاتها في الباب الثاني[(٣)] من هذا البحث أن إله ابن سينا وصفاته أقرب إلى الأرسطية منه إلى اله أهل السنة في طلاقة الألوهية وحريتها ومشيئتها في الوجود ، وبالتالي توقعنا أن يكون طرحه لموضوع الخلق يتواءم مع فهمه لطبيعة الألوهية .

وفي ختام هذا الفصل ، وبعد أن عرضنا لمختلف الانتقادات التي وجهها ابن ملكا لابن سينا بصدد الفيض ، وطبقا لمنهجه الفكري الذي توخاه في البحث عن الحقيقة من أن النقد من أجل البناء وليس النقد للنقد أو على حد قوله : فليس من قال : خالفوا تعرفوا ، فمن أحسن في القول ، بل من قال اصدقوا ووفقوا على الحق وخالفوا على الباطل سواء عرفتم بذلك أو لم تعرفوا فإن من أراد المخالفة وقد سبق إلى الحق فلابد أن يقع إلى الباطل ، ولعل هذا القول من المنهجيات الهامة في مذهب ابن ملكا .

والسؤال المطروح ما الجديد الذي أتى به هبة الله لتفسير مشكلة الخلق ؟ هذا ما سنعرض له في الفصل القادم .

* *

---

(١) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ ، دار المعارف ص ٨٤ ، د . محمد ثابت الفندي : مقال الله والعالم (الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية منها) ، ضمن كتاب ابن سينا ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) جواشون : فلسفة ابن سينا نقله إلى العربية رمضان لاوند دار العلم للملايين طبعة أولى سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٥ .

(٣) انظر عرضنا لهذا الموضوع في الباب الثاني ص ٣٦ - ٨٧ .

الفصل الثانى

* مشكلة الخلق المستمر عند أبى البركات
* مفهوم الخلق عند أبى البركات
* الله هو الخالق على الحقيقة
* نفى فكرة الوسائط فى مسألة الخلق
* نظرية الخلق المستمر عند أبى البركات
* موقف اللاحقين كالسهروردى من نظرية الخلق المستمر

• مشكلة الخلق المستمر عند أبى البركات :

يذهب ابن ملكا بصدد إشكالية الخلق بأنها من المسائل الشائكة والتى تحتاج إلى استدلال عقلانى ، وحدس عرفانى ، لان الموضوع أعمق وأخفى من أن يضرب له المثال وكيف يتســاوى الخبر والعيان ، وينبهنا هبة الله بأنه يجب : علينا أن نجهد أفكارنا ونردد أنظارنا فى معرفة كيفية صدور الخلق منه ووجود بداية الوجود من عنده فنكون قد عدنا بنظرنا من حيث انتهينا إلى حيث ابتدأنا وأخذنا من العلة إلى المعلول كما انتهينا من المعلول إلى العلة إن كان ذلك يكون لنا إليه سبيل ونجد عليه فى مذهب النظر حجة ودليلا لما تقدره الأذهان وتحدسه الأفهام ويجوزه الإمكان النظرى والتفكير العقلى فإن معرفة الموجودات بطريق الاستدلال العقلى لا تعطى كنه المعرفة كما لا يتساوى الخبر والعيان وإنما تعرف الأشياء على حقيقتها من ابتدائها وإنشائها وجمع مركباتها من مفرداتها وأظهر من عللها معلولاتها ، الا ترى أن الواحد منا لو خلط دواء مركبا من أدوية كثيرة مفردة لما أمكن أن يعرفه كما هو بمفرداته ومقاديرها فيه إلا الذى ركبه وخلطه ودقه وعجنه فكيف والأمر أخفى وأعلى مـن أن يضـرب له المثال [1] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ١٤٦ .

إذن ابن ملكا كما هو واضح من كلامه أنه يستخدم النهج العقلانى بجانب الحدس الصوفى فى الوصول إلى الحقيقة (١) .

وكما عرضنا آنفا بصـــدد نقد ابن ملكا لابن سـينا فى قوله بالفيض ، أو صدور الكثرة عن الواحد عن طريق مبدأهم لا يصدر من الواحد إلا واحد، لأن الخلق بهذه الصورة يحد من طلاقة القدرة الإلهية ، ودورها الخلاق فى الوجود ، وبذلك رفض الحتمية المسيطرة التى يخضـــع لها فعل الخلق عند ابن سينا (٢) فهو يذهب إلى نظريته فى القول بالخلق المستمر كما سنعرض لها .

* *

• مفهوم الخلق عند أبى البركات :

وتجدر الاشارة إلى أن فهم الخلق عند ابن ملكا يترتب على فهم طبيعة الألوهية وصفاتها ، فالألوهية عنده تعنى أول ما تعنى بأنها الخالقة بالذات والخلق فعلها الصادر عنها ، بخلاف فكرة الوسائط فى الخلق ، وترتيب العقول حتى تصل إلى العقل الفعال كما هو الحال عند ابن سينا ، فابن ملكا يقول : الذى يعلم منه حقا يقينا صفات الأول تعالى فإنه ليس معه فى الوجود مساوق بل كل موجود هو غيره بعده فى الوجود بعدية بالذات وإيجاد الموجودات هو فعله الصادر عن ذاته (٣) .

---

(١) يقول أبو البركات : وقد صح عندنا أن ما لا نراه أكثر وجودا أو عددا فى الذوات والخواص والأفعال مما نرى لكننا نتشبث من ذلك بما يبلغ إليه اجتهادنا بنظرنا وتنتهى إليه قدرتنا فى تأملنا من جملة لا نعرف لها تفصيلا وكلا لا نعرف له أجزاء ومعرفة مشتركة لا نهتدى فيها إلى التمييز فلا نترك لاجـــل ما لا نقدر عليه ما نقدر عليه) ص ١٤٦ .

(٢) انظر : د . محمد جلال شرف : الله والعالم والإنســـان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، ص ٨٣ - ٨٦ .

The Unesco Press : Islam , philosophy and science .

Jean jolivet , the development philosophical though , P . 54 .

(٣) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ١٠٢ .

فسواء أكان الخلق مباشرا أم غير مباشر ، فكل الموجودات صادرة عنه بفعله وبذاته لا عن طريق علل أخرى تشاركه فعل الخلق فى الوجود ، فالله تعالى واحد أحد فرد صمد على ما قيل واحد بالذات والجود والإرادة ، فالذى يوجد عنه بذاته ، فى بداية إيجاده واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته فهو فاعله وهو غايته ثم إن أوجد موجودا ثانيا لأجل الأول فهو أيضا لأجل ذاته من أجل ما هو ومن أجله فهو للأول غاية أولى وهو الغاية القصوى وللثانى غاية قصوى وليس هو الغاية القريبة الأولى وغاية الغاية وهى الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة فإن كل شىء من أجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من أجل شىء فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثانى من أجل ذاته أيضا فبفعل موجودا لأجل ذاته وموجودا لأجل الموجود الذى أوجده بذاته فيوجد ثم يوجد من أجل أنه يريد ثم أراد إرادة تتسبب من إرادة وموجودا من أجل موجود فلا يتوقف إيجاده على موجود واحد كما قيل ، بل إن الموجودات منها ما يوجد عنه لأجل ذاته ، ومنها ما يوجد عنه لأجل الموجود الذى وجد عن ذاته كما خلق العينين وخلق الرأس من أجلهما والشعر على الرأس من أجل الرأس والأسنان من أجل المضغ والفكين من أجل الأسنان على ما عرفته فى خلق الحيوان والنبات فى ثمرة من لبه ولحمه وقشره وورقه وساقه كذلك أيضا فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ما عنه ومنها ما هو عما عنه وما عنه ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد ومنها ما هو لاجل ما عنه ومنه تبتدىء الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا وتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية فى الأزلى والزمنى فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمـــه بذاته وبالموجودات التى صدرت عنه بذاته ومنهـــا ما هو زمنى وما يفعله لأجل الزمنيـــات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات الهدايات التى لا يقدر عليها غيره ولا يصح أن تنسب إلا إليه[1] .

* *

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة : جـ ٣ ص ١٦٢ .

● الله هو الخالق :

وفى هذا الصدد يذهب أستاذنا الدكتور أبو ريان إلى أن الله يخلق فى كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجودا واحدا بطريق مباشر خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليقة ، ثم خلق الله موجودا ثانيا من أجل الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائى فبينما يصدر الموجود الثانى عن الصادر الأول عند المشائين ، نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضا ، ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه فى الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .. وهكذا نرى أن الله يتدخل فى الزمان بعد أن كان الفعل الإلهى أزليا خارج الزمان ، ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله عند ابن سينا لا يعلم الجزئيات ، فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا يقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدورا ضروريا بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات [١] .

وأعتقد أن هبة الله بن ملكا يقترب إلى حد كبير من موقف أهل السنة فى القول بالخلق المتجدد المستمر ، وأن الله أصبح خالقا بالذات فى حين أن الخلق عند ابن سينا بالطبع أو بالفيض ، ولعل هذا المفهوم للخلق يقترب من المعنى القرآنى فى قوله : ﴿ يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾ ، ﴿ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾(فاطر آية ١)،ففكرة التطور اذن ليست مخالفة للقرآن [٢] ، لعل هذا يشبه ما ذهب إليه بعض الفلاسفة المحدثين فى أوربا (Creation continueé) مثل ديكارت ومالبرانش [٣] .

---

(١) د . أبو ريان : معجم أعلام الفكر الإنسانى بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور مقال بعنوان : أبو البركات البغدادى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٣٣٨ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : الإنسان فى الكون ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ، ص ٥٢ ، محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص ٨٠ .

(٣) د . التفتازانى : نفس المرجع ، ص ٥٧ .

وأغلب الظن عندى ، أن ابن ملكا يعتقد أن الله تصور المخلوقات كلها فى علمه الأزلى ، بإرادته الأزلية القديمة ، ثم أخرجها إلى حيز الوجود بإرادته المتجددة والمستمرة على الدوام ، ويربط هبة الله بن ملكا بين خلق الأشياء ومرادات الله فى الكون ، فالله ليس علة عاقلة خارج الزمان والوجود ولكنه يفعل فى الزمان بحسب قدرته وحكمته لأن حكمته تصورت الأشياء والموجودات على طريق الجملة ، ثم يخلق الله الأشياء والموجودات الجزئية باستمرار بمقتضى هذه الحكمة وسواء أكانت الموجودات فاعلها الله بذاته مثل الإنسان الأول (آدم) أو الموجودات الأخرى الجزئية بطريق غير مباشر نتاج الأسباب والمسببات - فالأمر الذى لا شك فيه أن هذا الخلق يتم بفاعلية الله الحقيقية فى الوجود ، وكل الأسباب التى نراها لإيجاد المخلوقات هى علل مجازية ، ولعل أبا البركات بصنيعه هذا يقرب إلى حد كبير من مفهوم الخلق بالمعنى الإسلامى ، إذ أن الله فى التصور الإسلامى هو الخالق لكل الأشياء ، وهو الذى صنع آدم على عينيه أيضا ، وهنا لا أجد أية غضاضة فى أن أقول إن ابن ملكا كان مرجعيته فى بعض جوانبه الثقافة الإسلامية بجانب الثقافات الأخرى كاليونانية وغيرها ، ويحاول أبو البركات أن يوضح هذه الحقائق : فهو يرى أن فعل الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح وتقوية قلب إنسان وإضعاف قلب آخر وإحياء شخص وإماتة آخر وإجابة داع وانتصاف لمظلوم من ظالم وكل ما ينسب إليه من الأفعال الجزئية فى الأوقات المختلفة لا يمتنع شىء من ذلك لأن الذى كان أوجب ذلك كان ما قيل فى العقل ومفارقته وكونه لا يدرك الجسمانيات ولا يتصور الجزئيات وجميع ذلك بطل من حيث أتيت فعادت هذه الأشياء كلها إلى الجواز فيكون الله تعالى بحسب ما وجب ومن مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه فى تقديره وتوفيته أزليا وزمنيا [1] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ١٦٠ .

ويربط هبة الله بن ملكا بين صفة الجود ومشكلة الخلق وبرباط وثيق :
فالله كعلة أولى يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هى جوده ، لأن الجواد لا يمكن أن يكون غير جواد ، ولا نتحاشى من الحق فى قولنا إنه لولا الفرق بين الوجود واللاوجود لما اختار القديم الجود ولا رضى به دون مقابلة لا يفعل بمعرفة وعلم اختيار لغاية هى جوده ، فجوده مقصوده فى فعله والموجودات لزمت عن جوده فما جاء لأجل الإيجاد لكنه أوجد لأجل الجود فغايته هو جوده الذى له بالذات ، ومن صفات الذات التى يشعر بها الموصوف فيسر بها ، ويفرق بين كونها ولا كونها فرقا يختار فيه الكون على اللاكون [1] .

ويمكننى أن أعقب على ما يذهب إليه أبو البركات بأن الله لما كان بطبيعته جوادا كما ينبغى أن يكون عليه الجود ، فكان أمامه طريقان :الوجود والعدم ، فكان من طبيعة كمالاته أن يفضل ويختار الوجود على العدم ، وهكذا يربط هبة الله فى عبارات عميقة بين الألوهية والخلق ، بأسلوب منطقى بحيث يجعل الألوهية فى الموجودات بكل حرية ولا يخضعها للضرورة المطلقة أو الفاعلية بالطبع ، إنما الخلق هنا بالإرادة الحرة ، الجوادة التى جادت بصفاتها فأوجدت المخلوقات على أبدع ما يكون أو ليس فى الإمكان أبدع مما كان على حد تعبير ابن سينا .

* *

• نفى فكرة الوسائط فى مسألة الخلق :

وهناك بعض التساؤلات التى تتردد فى أرجاء الذهن ، هل أبو البركات يؤمن بالعلية فى الطبيعة ؟ أم هل نزع فيلسوفنا تجاه المنحى الصوفى بجانب نهجه العقلانى بصدد مشكلة الخلق ؟؟

لعل مثل هذه التساؤلات ، جديرة بأن تستوقف الباحث منا ليحاول أن يروى ظمأه ، وخاصة عندما يكون أمام فيلسوف له عمقه وفكره كأبى البركات !

الواقع أن نصوص ابن ملكا هى الحكم فى هذا المشكل ، وخاصة أن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٨ - ٦٩ .

هناك ظاهر بعض النصوص يوحى بالتلازم بين المخلوقات ، ولكن الباحث المدقق يتضح له أن ابن ملكا لا يؤمن بالعلية وخاصة أنه قد أكد فى نصوص عديدة أن الله هو الخالق بالذات وأن ما عداه علل مجازية إن صح التعبير لوجود المخلوقات وفى هذا الصدد يذهب : أبو البركات إلى أن كل قدرة فى المعلول عن العلة وفى معلول المعلول من العلة وعلة العلة،فالعلة الأولى جامعة لكل قدرة فى الوجود من حيث أنها تكون عنها أو عما عنها وما عما عنها بالحقيقة .

وفى هذا الصدد يشير ابن ملكا إلى أن العلة الحقيقية فى وجود الموجودات هو الله ، ويلغى فكرة الوسائط فى التأثير على الموجودات ويضرب ابن ملكا بعض الأمثلة لتوضيح هذه الحقيقة فيذهب إلى أننا نرى ضوء النهار كله يكون عن الشمس وما هو عنه الجدار المجازى لها وهو الشعاع الذى يقع عليه منها وقوعا أوليا والضوء الذى يوجد على الجدار المحاذى له من الشعاع على جدار فى بيت يحاذيه وما على الجدار الذى فى البيت المحاذى لذلك المحاذى كذلك بانعكاس ضوء عن ضوء ضعيف عن قوى حتى ينتهى إلى الظلمات التى تكون فى الكهوف وفيما تظله السقوف فإن ذلك الضوء بأسره قليلة وكثيرة عن الشمس بوساطة الشعاع فهو عنها أو عما عنها لا يصح أن يقال إن الجدار المتوسط كان علة بنفسه فى الإضاءة لأجل ما خصه من النور بل الكل عن العلة الأولى [1] .

وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية فى الطبيعة ، ويعلق عملية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفى هذا الموقف أيضا نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التى يقوم عليها المذهب المشائى

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ص ١٦٣ .

(٢) د . أبو ريان : معجم أعلام الفكر الإنسانى بإشراف د . مدكور ، مقال أبو البركات ، ص ٣٣٨ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف طبعة سادسة ، ص ١٣٤ - ١٣٨ .

وإذا كان أبو البركات يذهب إلى القول بالخلق المستمر فهل معنى ذلك أنه يقول بالجوهر الفرد أم بالهيولى الأولى ؟

فى الحقيقة ، أن هذه إشكالية من إشكاليات ابن ملكا ، فهو يحاول أن يؤكد على حرية الله ، وفاعليته فى الكون ، وبالتالى على الخلق المستمر .

وعمدتنا فى هذا المشكل هو نص ابن ملكا ، إذ نعتقد أن نص الفيلسوف، ومحاولة استنطاقه هو المعسول الرئيسى فى رأينا للبحث عن الحقيقة .

وأود أن أشير إلى أن بعض الدارسين قد ذهب إلى ابن ملكا من القائلين بالجوهر الفرد بناء على بعض نصوصه ، فى حين أننا لو تأملنا مليا لوجدنا أن نص ابن ملكا يفسح المجال للوجهة المقابلة وهو القول بالهيولى الأولى أو المادة القابلة على حد تعبير أفلاطون .

لقد بنى القائلون بالجوهر الفرد نظريتهم على أساس أن ابن ملكا يؤكد على وجود الخلاء فى الكون ، بخلاف أرسطو فى هذا الصدد ، ونحن لا ننكر أن أبا البركات قد أكد على وجود الخلاء [(١)] ، وليس معنى القول بالخلاء يلزم عنه بالضرورة القول بوجود الجوهر الفرد ، هذا من جهة ومن جهة أخرى أن هناك نصوصا واضحة تؤكد على إيمان فيلسوفنا بالهيولى الأولى كأحد عناصر الوجود ، وهذا ما ذهب بصدده المستشرق الكبير بينيس ، حيث يعتقد أن أبا البركات يفضل الأخذ بالرأى المنسوب لأفلاطون فى القول بوجود الخلاء على أن يأخذ برأى أرسطو [(٢)] .

يعرض أبو البركات فى الفصل الرابع بعنوان (الهيولى والمحل والصورة)

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٢ ، ص ٦٧ ، ١٥٥ .

S . pines : Etudies sur Awhad Al - Zaman Abu ' L Barakat Al-Baghdadi P . 4 - 5 .

(٢) د . بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين نقله عن الألمانية د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ ، ص ٨٠ .

إلى ذلك بقوله : فالجسم بمجرد معنى جسميته من جهة أنه قابل لصور الكائنات نسميه هيولى أولى باستعداده بعضها لقبول بعض يكون هيولى قريبة ومتوسطة ومن جهة أخرى أنه بالفعل حامل لصورة يسمى موضوعا ومن جهة أنه مشترك للصور يسمى طينة أو مادة [(١)] كما أنه يذهب إلى تفسير الموجودات وأنها تنقسم إلى قسمين باعتبار الوجود إلى ذوات قارة فى الوجود ، وإلى أفعال صادر عنها وفيها والذى عنه تصدر الأفعال يسمى فاعلا والذى فيه يسمى قابلا والقابل هو المحل والهيولى [(٢)] .

وينقد أبو البركات الذين ذهبوا إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ بقوله : قد فهم قولهم على وجوه ورد بحجج كثيرة سودت فيها الصحف واستفرغ فيها الوسع وذلك أن قوما ذهبوا إلى أن هذه الأجزاء قد تكون فى الجسم المتناهى غير متناهية وهذا قول من يقول بأن هذه الأجزاء لا مقادير لها وقد قيل إن الحركة قد تقطع مسافة متناهية بزمان متناه ما لا يتناهى عددا من هذه الأجزاء وكل ثان منها لا يصل إليه المتحرك إلا بعد الأول فلو لم ينته عدد الأجزاء المنضودة على التتالى لما انتهت الحركة ولا الزمان [(٣)] وأيضا يقول قد بطل بما قيل وحدة الجسم كله بالاتصال وكثرته بالأجزاء التى لا تتجزأ فياليت شعرى يكون الحق الذى يجوز أن يعتقد فيه وكيف يجوز أن يوجد أو يتصور لا واحدا ولا كثيرا [(٤)] .

هذه هى أهم ما عرض فيلسوفنا فى الطبيعيات ، بعرض مسهب وعميق [(٥)] ، والمتأمل فيما عرض فيلسوفنا فى « الإلهيات » يجد نضج الفكرة أكثر ، وأنه يلقى الضوء عليها بصورة واضحة لا غبش فيها ، ولا تفسح المجال إلى أى لبس ، فهو يرى أن النظر يذهب بنا إلى أشياء نسميها هيولى لأشياء كالخشب للسرير هيولى وللخشب هيولى أيضا من جهة أشياء فى المعنى الموضوع

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ٢ ، ص ١٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ ، ١٧ .
(٣) نفس المرجع : ص ٢٣ . (٤) نفس المرجع ، ص ٢٥ .
(٥) المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٨ – ٢٧ .

وتخالفها فى الصورة فإن الخشب إذا حرق بقى منه رماد وانحل منه ماء وهواء فقد كانت الأرضية التى هى الرماد والماء والهواء هيولى للخشب تكون منها وانحل إليها فكل واحد من الماء والأرض والهواء هيولى للمركبات منها التى تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض ثم هذه الهيولى تشترك فى معنى الجسمية، فيكون الجسم هيولى أولى للجميع ولا يكون الجسم هيولى لأنا نراه يتركب من شيء ولا ينحل إلى شيء سوى الأجزاء التى يتجزأ إليها بالتفصيل [١] وأليس هذا يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون فى الهيولى الأولى [٢] .

وتجدر الإشارة إلى أن فيلسوفنا يشير إلى حقيقة الخلق ، بصورة أكثر نصوعا وإيضاحا ، تنم عن أن صاحب المعتبر ، كان متفردا فى رأيه ، أو هو المفكر الذى استطاع أن ينتج فكرا مستقلا ، فهو يذهب إلى أن ترتيب الخلق بحسب الإرادة السابقة واللاحقة ، فيما يراد وجوده لعينة (مثل خلق المخلوق الأول) وفيما يراد لأجل غيره وفي كليهما ، ولا تتخصص الإرادة بمعلول أول، ثم يختص ذلك المعلول الأول بمعلول آخر بل يكون للعلة الأولى معلول يفعله ويفعل ذلك المعلول معلولا آخر ويفعل العلة الأولى معلولا آخر بخاصيته وتفعل العلة الأولى فيه وبه أفعالها ويفعل أفعالها خاصيته بذاته فى غيره بحسب الإرادة فتكون الخلائق من أفعال الخالق تعالى ومن فعل الخلق ومن مجموعهما كالزرع فإنه من الزارع ومن المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خلق بحسب ارادته وحكمته [٣] .

ولعلنا نلاحظ تركيز ابن ملكا على أنه الله هو العلة التامة الوحيدة فى خلق الموجودات ، وليست العلاقة بين الزارع والأرض هى العلاقة السببية فى إيجاد الزرع ، ويبدو أن أبا البركات قد تأثر بالسياق القرآنى فى الآية ﴿ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ [٤] .

---

(١) المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى : أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت، ص ١٧٠ .

(٣) المعتبر : جـ ٣ ص ٢٠٤ . (٤) سورة الواقعة : آية ٦٤ .

ويحاول أبو البركات أن يؤكد على الهيولى الأولى : بأنها غير واجبة الوجود بذاتها ، بل ممكنة الوجود ، معلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته [1] فالهيولى تتكاثر بالصور المقترنة بها فيصير مع كل واحدة منها مع الأخرى فيكون الحاصل منها فى الوجود كثرة لا واحدا [2] .

وبتحليلنا لهذا النص نستطيع أن نشتم رائحة التأثير السينوى ، ولعل المتدبر في قول فيلسوفنا أن المادة صدر وجودها عن واجب الوجود ، ولاحظ معى كلمة صدر وجودها ولم يقل خلقت من العدم مما يشى بطرف خفى إلى قدم هذه المادة وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى شيء من هذا [3] .

ورغم عمق ابن ملكا ، ومحاولته إفساح المجال أمام حرية وإرادة الله من الخلق باستمرار ، فقد كان مرجعيته فى بعض المفاهيم ابن سينا ومن قبله أفلاطون وأرسطو ، لكن الحق يقال إن توظيفه لهذه المفاهيم ، كان يعبر عن فكر متسق أصيل .

ويذهب أبو البركات من معالجته لإشكالية الخلق على ضوء طرحه لمصطلحى المادة والصورة ، ويزعم كاتب هذه السطور أن نظرية الخلق المستمر عنده عبارة عن العالم المعقول (عالم المثل) والهيولى الأولى وهى ليست مساوقة الوجود لله كما هى عند أفلاطون إنما الله متقدم عليها بالذات وهى بعده بالوجود ، والله يخلق الموجود باستمرار عن طريق تجدد الإرادة الإلهية وعمدتنا فى هذا القول نص ابن ملكا ، فهو بصدد هذه الإشكالية يعرض لها بقوله : « فأما ترتيب الخلق فى القبلية والبعدية فيه من طريق التحقيق هو تقدم العلة عن معلولها والأزلى على الزمنى فى التقدم الذى بالذات والتقدم الذى

---

(١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٢٠٤ .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٠٥ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ١٥٨ ، انظر أيضاً : د . سامى نصر لطف : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، الناشر مكتبة الحرية الحديثة ، طبعة أولى ١٩٨٢ ، ص ١٥٢ ، ١٧٢ .

بالزمان والصورة تتقدم على هيولاها فالتقدم الذى من جهة القصد والغاية والهيولى تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية فإن الصورة لا تكون دون الهيولى التى هى الموضوع والهيولى التى هى الموضوع توجد من دون الصورة والقبلية والبعدية فى ذلك من جهة الفاعل والغاية تعرف من الموجودات وكذلك الزمان (١) .

* . *

• نظرية الخلق المستمر عند أبى البركات :

فنظرية الخلق المستمر عند أبى البركات البغدادى - فيما نعتقد - يمكننا أن نوجزها فى : العالم الأزلى أو الربوى (عالم المثل) + الهيولى الأولى + الإرادة المتجددة = عالم المخلوقات أو عالم الشهادة .

ويبدو أن هبة الله بن ملكا كان يحاول التخفى والتستر على أفكاره لسطوة ونفوذ الفقهاء والعلماء آنذاك ، وخاصة أن دوى تهافت الفلاسفة كان يقرع الآذان ، ولهذا اعتقد أن مذهبه هو محاولة لإظهار التيار الأفلاطونى فى الثقافة الإسلامية ، بل كان له الفضل فى ذلك ، وقد أشار إلى هذا نفر من الدارسين والباحثين (٢) .

فالعالم الذى يتصوره أبو البركات مملوء بأشتات من الملائكة المدبرة للأنواع ، فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود « ملاك » فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا

(١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ص ١٦٥ .

(٢) أنظر فى هذا الصدد : د . ناجى التكريتى الفلسفة الأفلاطونية والأخلاقية عند مفكرى الإسلام ، دار الشئون الثقافية العامة العراق طبعة ثالثة سنة ١٩٨٨ ص٣٣٦ ، د . على سامى النشار ، د . أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ ص ٢٩٩ ، د . مدكور : الكتاب التذكارى عن السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة مقال د . أبو ريان عن الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ص ٤٩ .

نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية لأن لكل من هذه الأنواع المحسوسة فلكية أو عنصرية - ملاكا يحفظ صورتها من المادة ويستبقى الأنواع بأفرادها ويسمى هذا الملاك « حافظ الصورة » وهو مدبر شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة [1] .

وكأننا هنا بإزاء تنظيم جديد لمناسبات الفعل الإلهى ، فإنه لما كانت صور الموجودات فى الذات الإلهية ، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فإن عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمى لها ، ولا يتبادر إلى الذهن أن لهذه الملائكة أى دور فعال فى عملية الخلق ، بل إن دورها الأساسى هو القيام بالتعليم والإرشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع ، وإذا كان المشاءون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور » فإن أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمى الملائكة حافظة للصورة ، وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق ، بينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلع الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كونى ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله، وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة[2] .

وتجدر الإشارة إلى أن أبا البركات يؤمن بوجود عالم عقلى فوق العالم الحسى ولكنه يسمى هذا العالم الأعلى (بعالم الملائكة) والعالم الربوبى ، ونلاحظ هنا اتجاه المذهب إلى موقف أفلاطونى رغم أنه يأتى بكلمة (الملائكة)

---

(١) د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣ ، ص ٥٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣٩ .

للتأثير الديني عليه ، فهو يتناول هذه المشكلة صراحة ، فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس أشباحا لموجودات عالم العقل ، ثم إن هذه الصورة الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مثل أو نماذج ، وهى كالقوالب التى يتخذها الصانع على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخا منه (١) .

ويذهب ابن ملكا إلى أن معرفة هذا العالم الملائكى الروحانى بالمشاهدة القلبية ، لأنه من طمع أن يعرف عالم الربوبية وهو فى عالم الحس وظلمات الجسم الكثيف فقد طمع فى غير مطمع فإن الغائص فى قاع الماء لا يرى كما يرى من فى الهواء وكذلك لا يرى من هو فى سفل فلك الهواء ما يراه النسر فى الجو الأعلى فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصابيح كذلك للبصيرة التى نعنى بها الباصر الحقيقى من الإنسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به هو النور الملكى والعقلى والربوبى فإنها تقوى بإدراك ما فى كل طبقة من ذلك على إدراك الاستدلال من اللوازم والعرضيات (٢) .

وهكذا نجد فيلسوفنا هبة الله يطبق نهجه العقلى فى الاستدلال على المحسوسات ونهجه العرفانى فى معرفة عالم الملائكة والمعقولات وكأنما فيلسوفنا يرى أن الفيلسوف كالنسر الهائم بجناحيه أحدهما عالم العقل والفكر والآخر عالم الروح والعيان ، فإذا ما فقد أحدهما كان مهيض الجناح ! أو على حد تعبيره كيف يتساوى الخبر والعيان ؟ ولعل الجانب الإشراقى والأفلاطونى واضح كل الوضوح عند فيلسوفنا .

وإذا كان أبو البركات قد ذهب هذا المذهب فى مسألة الخلق ، وقوله بالخلق المستمر ، فهل معنى ذلك أنه قد نجا بنفسه من النقد والتشهير والهجـــوم ؟

---

(١) د . ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية والأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، دار الشئون الثقافية العامة ، طبعة ثالثة سنة ١٩٨٨ ، ص ٣٧٧ .

(٢) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ١٦٦ .

يبدو أن هذه سنة فكرية ، أن أكثر المفكرين نقدا لمذهب ما ، هم أكثرهم عرضة للهجوم عليهم من جانب خصومهم ، وتاريخ الفكر شاهد على ذلك ، فلم يسلم الغزالى من هجوم ابن رشد رغم حملته الضارية والمشهورة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وغيره العديد من الفلاسفة .

* *

● موقف اللاحقين كالسهروردي من نظرية الخلق المستمر :

فلقد تعرض هبة الله للنقد الشديد من جانب السهروردى ، وهو ينتقد أبا البركات نقدا عنيفا ، وينعته بالجهل المطبق ، يقوله : « ومن يشرع فيما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى بأبى البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة ، وزعم أنه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر ، فيفعل ويريد ، ثم يريد فيفعل ، وله إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لا تتناهى وخالف فى هذا البرهان ، وخالف من الناس كل من له أقل رتبة وخالف مذهب اليهودية أيضا الذى كان يراه ، والإسلامية التى انتقل إليها ، « فلا عقل ولا نقل » ، كما يقال إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضى هذا ، وتوهم أن هذه الشرائع أوجبت إرادات حادثة غير متناهية فى ذات البارى عذراً ما قاله أحد من أهل هذه الملل ربما تقتضى هذا . . . . . (١) » .

والمتأمل فى هذا النص السابق ، يلاحظ تحامل السهروردى على هبة الله ابن ملكا إذ أن السهروردى يعتقد أن أبا البركات لا يحيط بحجج الفلاسفة ، وأن ما ذهب إليه من أن الله له إرادات متجددة مخالفة للعقائد والشرائع سواء أكان اليهودية أو الإسلام ،والحق أنه على ميزان الشرع أو الإسلام ، نجد أن السهروردى يبالغ كثيرا فيما ذهب إليه بصدد نقده لابن ملكا لأنه - كما قلنا - أن الإسلام قد أكد فى غير موضع من آيات القرآن ، أن القدرة الإلهية دائمة

---

(١) السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة الحكمة الإلهية) استانبول ، مكتبة المعارف ، سنة ١٩٤٥ ، ص ٤٣٦ .

العطاء والمنح باستمرار ، وربما هذا ما أدى بابن ملكا أن يذهب هذا المذهب ، رغم علمه من خطورة هذا الرأى على كمال وتنزيه الذات الإلهية ، لكنه فى نفس الآن تحفظ فى رأيه بأن الكمالات الإلهية لها إرادات أزلية وإرادات متجددة وفى اتساق بينهما ، من أجل المحافظة على عناية الله ورعايته للوجـــود .

ونستطيع القول إن ما ذهب إليه السهروردى يغلب عليه طابع التجريح والتحامل أكثر منه نقد موضوعى ، وكما كنا نود أن ينأى بنفسه عن كل عبارات القذف والتشهير والسباب مثل قوله : إنما تأتى لمثل هذا المجنون القذر الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة فى الأرض سياســـة حكمية .. الخ [1] .

وفى ختام عرضنا لهذا الباب نستطيع القول إن ابن ملكا يمثل مدرسة قائمة بذاتها ولكنه مع ذلك ، تأثر بالمشائية فى أشياء ، وعارضها فى أشياء أخرى ، ولا نستطيع القول إنه كان معارضا للمشائية على طول الخط بقدر ما كان يأخذ ما يتفق مع مذهبه الفكرى ، بل أستطيع القول إن ابن ملكا استطاع أن يقيم بناء فكريا على أنقاض مشائية وأفلاطونية ، إلا أنه فى نهاية المطاف نجح فى أن يفرز لنا مذهبا متسقا ينم عن أن صاحب المعتبر ، اعتبر واختبر ، وكان متفردا ومبدعا فى آرائه وأفكاره ولعل معالجته لإشكالية الخلق خير صدق على ما ندعى ؟

* * *

---

(١) السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة الحكمة الإلهية) استانبول ، مكتبة المعارف ، ١٩٤٥م ، ص ٤٣٨ .

الباب الرابع

موقف أبى البركات من المشكلات

الإلهية عند ابن سينا

● تمهيد :

عرضنا فى الباب السابق لمشكلة الخلق ، وموقف أبى البركات من القول بالفيض عند ابن سينا ، كما عرضنا لنظريته فى الخلق وهو ما عرف « بالخلق المستمر » .

وسنحاول فى هذا الباب معالجة ثلاث موضوعات فى ثلاث فصول أولها موقف أبى البركات من إشكالية الزمان عند ابن سينا ، وسوف يتضح من خلال العرض أن فيلسوفنا ابن ملكا لم يكن تابعا كل المتابعة لسلفه ابن سينا ، بل حاول أن يعطى الزمان مفهوما جديدا وهو أنه مقدار الوجود لا مقدار الحركة ، كما أننا سنلحظ أن موضوع قدم الزمان ، يرتبط فى زاوية من زواياه بموضوع الفصل الثانى وهو « قدم العالم وحدوثه » .

وحاولنا فى الفصل الثانى أن نسلط الأضواء على أبعاد هذه المشكلة (العالم بين القدم والحدوث) وإن كان ابن سينا أكثر حسما ووضوحا فى قوله بقدم العالم ، إلا أننا حاولنا قدر المستطاع أن نتتبع نصوص ابن ملكا وانتهينا إلى ترجيح القول بقدم العالم .

نأتى فى ختام الباب إلى (الفصل الثالث) ولموضوع موقف أبى البركات من مشكلة العلم الإلهى عند ابن سينا ، ولا ريب أن مشكلة العلم الإلهى من المشكلات العميقة ، ولهذا سنرى أيضا أن أبا البركات قدم معالجة جديدة تفترق تماما عن النظرة السينوية ، ولعل كل هذه الأمور توضح مدى وضوح النزعة النقدية عند أبى البركات وهو أمر لم يغب عن ذهن المتلقى منذ بداية فصول البحث .

* * *

الفصل الأول

موقف أبى البركات من إشكالية
الزمان عند ابن سينا

ليس ثمة شك أن إشكالية الزمان من الإشكاليات الغامضة والتى نالت اهتمام الفلاسفة والمفكرين على مر العصور ·

وكان موضوع الزمان يسترعى أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين ويظهر أن بعض هذا راجع إلى أن القرآن يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من آيات الله الكبرى (١) ولن نستطيع أن نفصل الزمان عن الإنسان ، أو على حد تعبير مارتن هيدجر ، أنه لا يمكن تأمل الزمان إلا من خلال الإنسان (٢) ، ولقد ضرب موضوع الزمان بجذوره فى أعماق الفلسفة اليونانية ، وكان مثار تساؤل من الفلاسفة الإغريق ، حول ماهية الزمان ؟ وعلاقته بالأشياء والموجودات ، وظلت هذه التساؤلات تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين ، حتى جاء فلاسفة الإسلام ، وبطبيعة الحال لم يستطيعوا أن يغضوا الطرف عن هذا الاجتهاد البشرى ، بل حاولوا جهدهم أن يعمقوه ويضفوا عليه من نتاج فكرهم ·

ونود أن نشير إلى أننا نحاول أن نبحث عن مرجعية الفيلسوف المسلم حتى نستطيع أن نتبين موقف التأثر والتأثير ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص ٨٧ ·

(٢) M. Heidegger : L'Etre et le temps , paris , Gallmard , 1964, p . 70 - 71 .

لكى نوضح موقف أبى البركات البغدادى من فلسفة الزمان عند ابن سينا ، فلقد ذهب أرسطو إلى أن الزمان عدد الحركة أو أن الحركة قابلة للعد بحسب تعاقبها [1] ، أو بتعبير آخر الزمان عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض بحصولها بعضها تلو بعض ، ومن ثمة معدودة ، ولما كانت النفس الناطقة التى تعد ، فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد الزمان [2] .

وتجدر الإشارة إلى أن الزمان عند أرسطو ، إذا كان مرتبطا بالحركة فهو مرتبط بالمكان ومن ثم فله طبيعته المادية ، صحيح أننى لا أنكر البعد الميتافيزيقى لمفهوم الزمان من حيث إن الحركة قديمة وهو دليل على قدم العالم وأزليته ، إلا أنه فى نفس الآن يأتى هذا البعد - إن جاز هذا التعبير - فى المقام الثانى لا الأول من وجهة نظرى ، من أجل هذا ، سنرى أن الزمان فى أحد زواياه يرتبط ارتباطا مباشرا بمشكلة العالم بين القدم والحدوث ، وهو ما سنسلط عليه الأضواء والظلال فى الفصل الثانى ، وفى هذا الصـــــدد يحـــلل الدكتور عبد الرحمن بدوى مفهوم الزمان عند أرسطو ،بأنه يجعل من هذا الزمان شيئا قائما على أساس المكان ، إذ قد وجدنا أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداء من صفات الامتداد أو المكان ، ولهذا جاءت الصورة التى أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية ، ولهذا فالواقع أن الزمان الأرستطالى زمان الساعات ، أو هو زمان آلى قد نظر إليه من ناحية الامتداد والمكان [3] ، صحيح أننا لا ننكر البعد الذاتى ، أو النفس العادة للزمان كأحد

---

(١) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، طبعة ثالثة دار المعـــارف بمصــــر ص ٢٦ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، طبعة سادسة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص ١٤٤ ، د. محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ط ٣ ، ١٩٧٤ ، ص ١٧٢ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : أرسطـــــو ، وكالة المطبــــوعات الكويت ١٩٨٠ ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

الأبعاد فى فهم الزمان ، إلا أننا نؤكد أن الجانب المادى والموضوعى يطغى طغيانا عظيما على الناحية الذاتية ، ومن ثم نستطيع القول إن تصور أرسطو للزمان تصور هجين [١] .

ولقد أثير منذ زمن إشكالية الزمان عند أفلاطون ، واختلفت الآراء حوله، وهل يقول بأن الزمان قديم أم مخلوق وحادث ، والحق أن المتأمل فى مذهب أفلاطون لا يجد ريح هذه النزعة (القول بالخلق) لأن أفلاطون لم يقل بخلق المادة ، فالمادة أزلية وكذا الزمان قديم ، ومن ثم نعتقد أنه أميل إلى القول بقدم العالم وأبديته ، وهذا ما أكده الدكتور عبد الرحمن بدوى فى دراسته عن أفلاطون [٢] .

ولما كان الزمان عند أرسطو يرتبط بالحركة والمكان فهو بهذا ليس شيئا حقيقيا ثابتا وجوهريا وإنما هو مظهر فقط ، وثمة مسألة أخرى عنى بأن يثيرها ارسطو ، ونعنى بها الصلة بين النفس والزمان ، فهل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس تعد هذا الزمان ، هنا يقول أرسطو إنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس ، لأن المعدود لا يوجد - حالة كونه معلولا إلا اذا وجد العاد فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان [٣] ، وذهب على نفس الدرب أفلوطين ، من حيث ربط فكرة الزمان بالحركة ، ولكنه يربط الزمان بحركة النفس انطلاقا من نزعته الصوفية حيث إن الزمان عنده هو نشاط النفس [٤] .

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة ، انظر أيضا : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية طبعة سادسة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص ١٤٤ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، وكالة المطبوعات الكويت ، ص ١٦٩ - ١٩٠ .

(٣) د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ ، ص ٢١٨ .

(٢) د . محمد على الجندى : إشكالية الزمان فى فلسفة الكندى ، مكتبة الزهراء ص ٢٧ ، انظر أيضا : د . يمنى طريف الخولى : مجلة البلاغة المقارنة العدد التاسع ١٩٨٩ مقال إشكالية الزمان فى الفلسفة والعلم ، ص ٣٧ .

ذهب ابن سينا شارحا وموضحا لمفهوم الزمان ، فى العديد من مؤلفاته كالنجاة والإشارات والتنبيهات وغيرهما من المؤلفات ، فيعرف ابن سينا الزمان بانه عدد الحركة فى المتقدم والمتأخر ، أى حركة سيالة مختلفة يحدث فيها تقدم وتأخر من المسافة [١] ، ويعرض له بصورة أخرى بأنه مقدار الحركة من المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت أحدهما مع الآخر لا مقدار المسافة ومقدار المتحرك ، فالزمان إذن مرتبط بالحركة عند ابن سينا ، وكما يعرفها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو القوة [٢] .

فابن سينا يرتبط بالقبل والبعد وهو مرتبط بالحركة - كما علمنا - لذلك يعتقد ابن سينا أن وجود الزمان عرضى وليس مما يقوم بذاته ، وكيف يكون مما يقوم بذاته وليس له ذات حاصلة ، وهو حادث فاسد ، وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة فيكون الزمان ماديا [٣] فابن سينا ينقل عن أرسطو قوله : أن الزمان متعلق بالحركة ، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر ، فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بحركة لم يحس بزمان ، مثله كأصحاب الكهف [٤] .

واذا كان ابن سينا قد ركز على أن الزمان يرتبط بالحركة فهو يعتقد أيضا أن الطبيعة ما هى فى لبها إلا نظرية الحركة ، فنظرية الحركة هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها ، فهى أصل الزمان وأساسه ، كما أن المكان يرتبط بها أيضا [٥] .

---

(١) ابن سينا : التعليقات تحقيق د . بدوى - الهيئة المصرية العـــامة للكتاب ص ١٣٩ .

(٢) ابن سينا : الشفاء (الطبيعيات) السمـــاع الطبيعى تصدير ومراجعـــة د. مدكور تحقيق الأستاذ سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ ، ص ٨٣ .

(٣) ابن سينا : الشفاء (الطبيعيات) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٤) د . محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٥ .

(٥) د . عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، ص ١٩١ .

وإذا رجعنا إلى نظرية فيلسوفنا فى الزمان سنجد عنصرا أرسطيا بارزا ، كما سنجد بعض العناصر الأفلاطونية والأفلوطينية بالإضافة إلى تأثره بفلاسفة إسلاميين سبقوه فى البحث فى هذه النظرية كالكندى والفارابى ، تمثل فيلسوفنا هذه العناصر مع ما قبلها من خلافات بين بعضها والبعض وخرج بنظرية الزمان[1] .

وينقد فخر الدين الرازى فهم أرسطو للزمان على أنه مقدار للحركة ، حيث يقول : فالأقرب عندى أن الحق فى الزمان،وفى المبدأ هو مذهب« الإمام أفلاطون » وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سمى بالسرمد من هذا الاعتبار ، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات ، فذاك هو الدهر الداهر وإذا اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات متقارنة معه فذاك هو المسمى بالزمان ، وأما قول أرسطو بأن الزمان مقدار الحركة ، فقد عرفت بالدلائل القطعية فساده ، وأما مذهب الإمام أفلاطون فهو إلى العلوم البرهانية أقرب وعن طلسمات الشبهات أبعد [2] .

إذن من شرط الزمان عند ابن سينا أن تكون هناك حركة وتغير بدليل التقدم والتأخر ، إذ أنهما لا يفهمان إلا لأنهما وقعا فى الحركة ، وعلى هذا فنحن حين لا نحس بأى تغير فى أذهاننا أو فى إدراكنا ، لا يمكن أن نظن أن هناك زمانا البتة ، لا وجود إذن بالنسبة للذين ظلوا نياما فى الكهف ، أنهم عند يقظتهم لم يكن لهم أدنى شعور بما قد مضى من الزمان ، بسبب أنهم يجمعون بين الآن الذى سبق نومهم والآن الذى استيقظوا فيه ويجعلوا بينهما زمانا واحدا مع حذف مدة الزمان الوسط بين الآن الأول والآن الثانى والذى

---

(١) د . العراقى : المرجع السابق ص ٢٣٤ .

(٢) فخر الدين الرازى : تعليقات على شـرح عيون الحكـمة لابن سينا،تحقيق د . أحمد حجازى السقا ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ١٤٩ .

لم يدركوه ، وعلى هذا فيمكن القولّ إن الزمان ليس هو الحركة ، ولكنه اتفاق مع نقطة البداية لا يوجد بدون الحركة [1] .

والذى أزعمه أن ابن سينا رغم أنه حاول أن يعمق مفهوم الزمان بعرضه الأخاذ فى مختلف مؤلفاته ، إلا أن ظلال المادية تخيم على تصوراته ، أقول بل ظل ابن سينا أسيرا للقوالب الأرسطية ، صحيح أن مفهوم الشعور الذى التقطه ابن سينا من أرسطو ، إلا أنه لم يستطع استثماره وإظهاره ، بل كان مجرد بعد ذاتى فقط ، وإن ظل ارتباط الزمان بالحركة والمكان ، هما المحور فى فهمه للموضوع ، ولو كان قد حظى بمفهوم الشعور خطوات أبعد من ذلك ، لكان لمحاولته تلك شأن آخر الآن ، ولعل هذا الخيط الرفيـــع الذى أخـــذه ابن ملكا وحاول أن يعمق به مفهوم الزمان .

ولقد أشار أستاذنا الدكتور العراقى إلى هذه الحقيقة الهامة ، بأن الآن هو الذى يفعل الزمان ويحدده وبدونه لم يكن متقدما ومتأخرا ولا عددا أصلا وعن طريقه يلقى الزمان أى أنه بدونه لا يدخل الزمان فى الوجود ، وأن فكرة الآن تدلنا على إثبات دور النفس فى إدراك الزمان وتأكيد هذا الدور وهذا يخفف من نزعته التى سبق أن أشرت إليها فى بحثه للعلاقة بين الزمان والحركة والتى هى فى جوهرها نحو من النظر إليه كشىء مادى أما فى هذا الموضع فإننا نجد أن الزمان يتوقف على النفس ، إنه عدد يحتاج إلى عاد ، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل ، وهذا يثبت دور النفس ، كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك وهذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان ، ولكننا لا يمكن أن نمضى بهذا التأويل الذى يقترب من تفسير الزمان تفسيرا أقرب إلى التجريد ، ونقول إن طابع نظرة فيلسوفنا للزمان هو الطابع الذاتى الذى ينسب الزمان إلى تجربتنا البشرية بأن يجعله مجرد صورة للفهم الإنسانى كما فعل كانت مثلا ، أقول إننا لا يمكن أن ننسى أن بحث فيلسوفنا للعلاقة بين الزمان والحركة قد أضفت على بحثه هذا طابعا ماديا ، وعلى هذا يجب ألا نسرف فى تقدير أهمية الطابع الذاتى ، ولكن يمكن القول إنه خطوة هامة فى سبيل تأكيد دور النفس فى وجود الزمان [2] .

---

(١) د . عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ص ٢٤٦ .
(٢) د . العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ص ٢٥٣ .

وتجدر الإشارة ، وقبل أن أغادر هذا المقام ، إلى أن هناك بعض الإشكاليات التي طرحها بعض الباحثين ، وهي تتعلق بالبعد الميتافيزيقي الإلهي لإشكالية الزمان عند ابن سينا ، فقد ذهب أحد الدارسين (١) بناء على نص ابن سينا في النجاة (٢) إلى أن الزمان حادث ، لأنه يقول « حدوث إبداع » فهو إذن، قبل كل شيء يعتبر الزمان محدثا ، ويتميز أن هذا الإحداث إبداع فحسب. . . ودلالة الإحداث هنا هو إفادة الشيء وجودا لم يكن للشيء في ذاته ذلك الوجود ، لا يحسب زمان دون زمان ، بل في كل زمان فسقطت إذن مقولة القدم ولم يعدل مجال لقبولها وينتهي هذا الباحث إلى أن الذين سلكوا للزمان السينوي فكرة القدم الأرسطية ، أبعدوا حقيقة الزمان المبدع في فلسفته وصاغوا صورة مشائية خالصة لأفكاره .

ويخالف هذا الزعم ، فريق من الدارسين والباحثين ، وهناك شبه إجماع على أن ابن سينا من القائلين بقدم الزمان ، بناء على نص ابن سينا المذكور في النجاة ، فيذهب الدكتور النشار إلى أنه ما دام الزمان غير محدث حدوثا زمانيا بحيث لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان ، فالحركة أيضا غير محدثة حدوثا زمانيا بل حدوثا إبداعيا بحيث لا يمكن الإشارة إلى تقدم زماني لحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان ، وهكذا نرى ابن سينا يمهد السبيل للتدليل على رأيه في مسألة قدم العالم وحدوثه ، مشيرا إلى أن تقدم المحدث إنما يكون بالذات لا بالمدة والزمان(٣) .

---

(١) د . جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي) ، ص ١٦٠ - ١٦٢ .

(٢) يقول ابن سينا : (ص ١١٧ - ١١٨) (الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا ، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ، ولو كان له مبدأ زمانيا ، بل حدوث إبداع ، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، فكان بعدا لقبل غير موجود معه ، وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول قبل ، وكل ما ليس أول قبل ، فليس مبدأ للزمان كله ، فالزمان مبدع ، أي يتقدمه باريه فقط) .

(٣) د . علي سامي النشار ، د . أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ ص ٤٨١ ، انظر أيضا : تيسير شيخ الأرض : ابن سينا ، دار الشرق الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ ، ص ٩٧ ، د . عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف بمصر ،=

ويبدو لى أن ما ذهب إليه هذا الباحث بصدد حدوث الزمان يند عن الحقيقة إننا لا ننكر على الباحث حرية تفسير وتأويل النص فى حدود ما يسمح به، لا أن نترك الأمر على علاته، ومن ثم نعتقد أن ابن سينا لم يذهب إلى القول بحدوث الزمان، ولا سيما أنه يرى أن الزمان مبـدع أى يتقدمه باريه فقط ، ولا مجال هنا لأى تأويل أو تفسير ، بل إن النص واضح كل الوضوح فى قدم الزمان .

ولعل بعض التساؤلات التى تطرح نفسها على بساط البحث ، ومن بينها، ما موقف أبى البركات من إشكالية الزمان عند ابن سينا ؟ وهل كان مرددا لكل ما ذهب إليه ، أم كان مجددا ومبدعا فى هذا المجال ؟؟

نود أن نشير فى البداية إلى أن فيلسوفنا قد عالج موضوع الزمان فى الطبيعيات والإلهيات ، وإن كان فيلسوفنا فى طبيعياته ينحو المنحى النقدى ، فهو فى الإلهيات يعبر عن وجهة نظره الشخصية التى عرضها نتاج فكره وتأملاته، بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ، إلى أن مفهوم الزمان كما رآه أبو البركات نستطيع أن نتلمسه بصورة أكثر وضوحا من خلال عرضه فى الإلهيات .

أقول هذا فى بداية العرض ، لأن فيلسوفنا كان جادا فى بحثه ، محاولا تعميق مفاهيمه ومضامينه ، ولم يكن مرددا لكل ما يقال ، كعهدنا به منذ بداية معايشتنا لفكره ونهجه ، لذا .. نجده يعطى للقضايا والمشكلات أبعادا جديدة قلما نجدها عند نظرائه فى زمانه ، بل هناك العديد من الأفكار ما كان لها أشباه ونظائر فى الفكر الحديث بل والمعاصر .

ولعل لجوء أبى البركات إلى العلم الأولى للعقل الإنسانى هو الذى أتاح له أن يوضح مشكلة الزمان وحلها الصحيح فى نظره ، أدخل فى الميتافيزيقا منه إلى الطبيعيات (١) .

= ص ٤٩ ، د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى دار المعـرفة الجامعيـة ١٩٨٣ ، ص ٤١٥ ، حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، منشورات دار الجيل ، بيروت ، لبنان طبعة ثانية ، ١٩٨٢ ، ص ١٧٢ .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الناشر دار الشعب ، الجزء الأول سنة ١٩٦٩ يشرف على تحريرها الاتحاد الدولى للمجامع العلمية ، مادة أبو البركات ، ص ٤٢٦ .

يذهب هبة الله إلى أن وجود الزمان أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون [١] ويبدأ بتعريفه فى العرف العامى فيعتقد أن الزمان هو الشيء الذى فيه تكون الحركات وتتفق وتختلف بالمعية والقبلية والبعدية وبالنسبة إليه بالسرعة والبطء ، ويقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل وإلى أجزاء يسمونها أياما وساعات وسنين وشهوراً ويحدون أقسامه بالحركات كالأيام بطلوع الشمس وغروبها والشهور بدورات القمر والسنين بدورات الشمس [٢] .

ثم ينطلق فيلسوفنا إلى مفهوم الزمان عند الفلاسفة فيرى أن الزمان ليس مما يدرك بالحواس ، إذ لم يكن لونا فيدركه البصر ولا صوتا فيدركه السمع ولا صلابة ولا لينا فيدركه اللمس [٣] .

وعلى هذا الضوء نرى هبة الله بن ملكا ينقد ابن سينا فى ربطه بين الزمان والحركة ، ولعلنا نستطيع أن نتلمس هذا من خلال عباراته ، وأفكاره ، فإن ظلال المادية والحسية اللتين خيمتا على فكر ابن سينا فى فهمه للزمان ، من حيث ربطه للزمان بالحركة والمكان تتوارى رويدا رويدا حتى أضحى مفهوم الزمان ألصق بالميتافيزيقا منه إلى الفيزيقا ولهذا يذهب ابن ملكا إلى : أن الزمان لا يتصور عدمه ولا يعقل انقطاعه وقبليته المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ويصح أن يعكس قبلها بعدا وبعدها قبلا ويجعلها كلها واحدا لا قبل فيه ولا بعد وليس كذلك الزمان فإن ماضيه ذهب ومستقبله يأتى سواء اعتبره المعتبر وفرضه الفارض وتحرك فيه المتحرك أو لم يعتبر ولم يفرض ولم يتحرك ولا ينعكس قبله بعدا كما لا يكون أمسه غدا ورأوا أن الحركات الكثيرة من متحركات عدة فى زمان مسافات عدة تشترك فى زمان واحد فعلموا أن هذا الواحد المشترك غير تلك الكثرة وعلموا أن هذه

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الطبيعيات) ص ٦٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٠ .

(٣) أبو البركات : المعتبر (الطبيعيات) ، ص ٧١ .

القبلية والبعدية والتصرم والتجدد لها بالذات وللحركة بالعرض ، فقالوا إن الحركة فى الزمان ولم يقولوا إن الزمان فى الحركة (١) .

ولعل البون الشاسع بين أن تكون الحركة فى الزمان بدل أن يكون الزمان فى الحركة ولعل ذهاب أبى البركات بأن الحركة فى الزمان أى أن الزمان كمفهوم فطرى فى النفس يسبق الحركة وقبلها ولذلك يذهب أيضا إلى أن الزمان معرفة ثابتة فى النفس بحيث لا يتصور رفعه وجود الحركة وعدمها قبلها وبعدها(٢) .

إذن الزمان عند ابن ملكا ليس كما ذهب إليه ابن سينا نحو ربطه بالحركة إنما الحركة فى الزمان ، فالزمان تصور ذهنى وشعور نفسى ، وليس بالضرورة ربط مفهوم الزمان بالحركة ، ويبدو أن هذا هو المعنى الذى يريد أن يؤكد عليه هبة الله بن ملكا .

ويوجه ابن ملكا نقدا آخر ، لهؤلاء الذين قالوا بالارتباط الوثيق بين الزمان والحركة أو أن من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان ولعله يرد على أرسطو وابن سينا هنا ومن تابعهما من المشائين ، إذ أن هبة الله بن ملكا يرى أن هذا القول يعكس عليهم إذ يقال من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فإن الذى يشعر بحركة يشعر بقبل وبعد فى مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيهما بل فى الأذهان وذلك القبل والبعد فى قبل وبعد هو الزمان (٣) .

وأعتقد أن أبا البركات يحاول أن يدلل على أن الزمان تشعر به النفس مثل الحركة وبعد الحركة فالقبل والبعد مفهوما عقليا ، ولعل هذا هو الجديد فى هذه الفلسفة ، فابن ملكا لم يكن متابعا لأرسطو وابن سينا وإن كنا لا ننكر استفادته منهما الواضحة ، إلا أنه بصدد موضوع الزمان ، لم يكن مقلــــدا أو مرددا لآراء ابن سينا ، بل حاول أن يرتقى بمفهوم الزمان ويعطيه مفهوما ميتافيزيقيا وليس الزمان بالمعنى الطبيعى كما هو عند سلفه ابن سينا ، ولعل هذا

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة .　　(٢) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٣) المعتبر فى الحكمة (الطبيعيات) ، ص ٧٣ .

يوضح لنا أصالة صاحب المعتبر الذى حاول أن يعتبر الآراء ويختبرها ، ويرى فيلسوفنا أن الذين استشهدوا بأهل الكهف (يقصـــد ابن سينا ومن قبله أرسطو)، بأنهم لم يشعروا بالزمان رغم أنه مضى عليهم سنوات طويلة فى كهفهم نائمين ، فيرى ابن ملكا أنهم قد فقدوا الشعور مطلقا لأن النائم لا يشعر بشىء لا بحركة ولا بزمان ويحلل ذلك ابن ملكا بأنهم لو كانوا فى كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها فإن الواحد منا إذا كان كذلك وادعا ساكنا لا يدرك شيئا ببصره ولا يشعر بحركة متحرك يشعر بما مضى عليه من الزمان فى حالته تلك ويقدر ما يليق به من الحركات ويستطيع أن يقدر الزمن الذى مر عليه بحدسه وتقديره ويمكنه أن يتنبأ بالوقت بأن يقول قد صار وقت كذا وهو يعود فى رأى فيلسوفنا إلى أنه يشعر بالزمان رغم عدم شعوره بالحركة [1] ، وهكذا يعطى فيلسوفنا لمفهوم الزمان بعدا ميتافيزيقيا أقرب إلى الالهيات منه إلى الطبيعيات ، ولعله بهذا الفهم قد سبق زمانه بقرون عديدة ، بل هذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة فى العصر الحديث، أمثال برجسون ، ونلاحظ أيضا أن فكرة الشعور هذه قد عرض لطرف منها القرآن الكريم [2].

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٢) لعل من عرض ابن ملكا لقصة أهل الكهف (يذكرنا أولا بمصدرها الفلسفى كما هى عند أرسطو) ويذكرنا أيضا بقصة أهل الكهف كما عرضها القرآن الكريم ، فى سورة الكهف : ﴿ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴾ لقد ناموا فى الكهف ، وغابوا عن وعيهم وعن شعورهم فماذا كانت النتيجة هل استطاعوا أن يقدروا قيمة الزمن الذى مضوه فى الكهف ، بعد ما فقدوا شعورهم ، يحدثنا القرآن بقوله : ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ، وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ، وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ، لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ، قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ، قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ،قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴾والظاهر أن ابن ملكا قد تأثر بطرف ما فى تصوره بنظرة القرآن الكريم واستشهاده بقصة أهل الكهف بفقدهم لمعنى الزمان حيث أنهم فقدوا شعورهم .

عرض القرآن الكريم لقصة أهل الكهف ، سورة الكهف(مكية) آية ١٣ - ٢٦ .

كما أن هبة الله ينقد القائلين بأن الزمان مقدار الحركة ، وأنه يلزمهم هذا الاحتجاج ، ولا يقدرون على حجة ينفصلون بها عنه ، وهو يعتقد أن الزمان ثابت في الأذهان قبل وبعد كل حركة لأن إمكانها وكونها بالقوة وما فيه إمكان الشيء فهو متقدم على كون الشيء بالفعل تقدما بالذات والزمان (١) .

ويربط هبة الله بن ملكا بين مفهوم الزمان والقديم الأزلي (الله) ويذهب إلى أن الزمان قديم ، لأن العلة تتقدم على المعلول كتقدم الشمس على شعاعها وتقدمه عليه بالعلية لا بالزمان فإن المتقدم على كل وجه إنما يتقدم على المتأخر بشيء غيره لا به فلا تتقدم الشمس على شعاعها بشعاعها بل بالعلية ولا الواحد على الاثنين بل بالاثنين بل بذاته ولا الأقرب من المبدأ على الأبعد بعينه بل بالمرتبة التي هي قريبة من المبدأ فكذلك لا يتقدم موجد الزمان على الزمان بزمان (٢) .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، إذا كان ابن ملكا يحاول أن يؤكد على قدم الزمان . . . . أليس هذا يدعونا إلى القول بأنه من القائلين بقدم العالم ؟ أليس قول ابن ملكا بأن تقدم الزمان عن الله كتقدم العلة عن المعلول والشمس عن أشعتها يؤدي إلى مثل هذا الاحتمال ؟؟ هل يختلف هذا الكلام عما ذهب إليه أفلوطين من قبل ؟ وهل يختلف كثيرا عن وحي نظرية الفيض في تلازم العلة بالمعلول ؟ ألم يرتد هبة الله على أعقابه لكي يستوحي ظلال القدم في فهمه للزمان ومن ثم العالم ؟ أم هل الحذر الديني من سطوة الفقهاء والعلماء - آنذاك - وما أصاب أصحاب الفكر من جراء كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ، مما كان له أثره الواضح في التخفي وراء الأفكار والأستار ! .

لعل منطق النصوص هو الذي أثار فضولنا إلى مثل هذه التساؤلات وهي تساؤلات فيما أعتقد مبررة ومنطقية تفـــرض نفسها فرضا على نفس الباحث ،

---

(١) أبو البركات : المعتبر في الحكمة (الطبيعيات) ص ٩٠ .
(٢) أبو البركات : المعتبر في الحكمة (الطبيعيات) ص ٨٨ .

وتطل براسها بين الفينة والأخرى ولا مناص أمام الباحث إلا محاولة الاستفسار عله يصل إلى شيء من الحقيقة ، وعندى أنه يمكن الإفادة بمفهوم الزمان كزاوية من الزوايا فى فهم إشكالية العالم بين القدم والحدوث ، لأنها كما سنعرض لها فى الفصل القادم من الإشكاليات المعقدة والتى إذا ما حاولنا استنطاق نصوص فيلسوفنا فإنها لا تكاد تبين .

وتجدر الإشارة إلى أن فيلسوفنا يؤمن بلا نهائية الزمان ، فالزمان غير متناه فيما مضى ولا يتناهى فيما يأتى وقبل كل زمان زمان،وبعد كل زمان زمان، إلى ما لا نهاية له مع فرض وجود كل حركة ومتحرك وعدمهما ولا تتصور الأذهان رفعه وعدمه من الأعيان ، والقائلون بتناهيه يقولون بما لا تتصوره الأذهان ولا يثبت عليه دليل ولا برهان فلم يمتنع دخول ما لا يتناهى بالفعل فى المكان وبالقوة فى الزمان وإذا أمكن دخوله فى هذين فقد أمكن دخوله فيما يدخل فيهما من الأعداد والمعدودات والحركات والمتحركات فقد أمكن وجود مدة امتداد ولمدة لا تتناهى بالفعل والقوة كما أدانا إليه النظر والبحث المستقصى[1] .

ويذهب هبة الله بن ملكا ، بهذا الفهم الميتافيزيقى للزمان على أنه مقدار للوجود لا مقدار للحركة،فالمدة المحدودة معقولة موجودة مع حركة كل متحرك وسكون كل ساكن فكل متحرك وساكن يتحرك ويسكن فيها يتعلق وجود حركته بها ولا يتعلق وجودها بحركته ولا بسكونه فيعقل العاقل أن الكل كذلك ويرى معقول الزمان متقدما فى وجوده ومعقوليته على سائر الحركات والسكونات لا يرتفع برفع شىء منها بل يستمر فى الوجود دونها ولا تستمر هى فى الوجود دونه فحركة كل متحرك وسكون كل ساكن فيه ومعه ويتعلق فى الوجود به ويتحدد به ولا يكون هو فى شىء من ذلك ولا يتعلق وجوده بوجوده ولا يتحدد به فالزمان ومعقوله أقدم فى الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه فى التصور ، فيتصور الذهن

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الطبيعيات) ص ٩٠ .

الوجود لا على أنه من الأشياء المحسوسة بل على أن الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه ويمكن رفع إحساس كل حساس فى الفرض الذهنى ولا يرتفع بذلك وجود كل موجود فالذى يعقل من الوجود الذهنى هو معنى عقلى يدخل فيه المحسوس وغير المحسوس ويتصور الذهن وتشعر به النفس لذاتها وبذاتها قبل شعورها بكل شيء كما أوضحنا فى علم النفس وكذلك الزمان تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ، ووجود قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها ولو قيل إن الزمان مقدار الوجود لقد كان أولى من أن يقال مقدار الحركة [1] ، ويعتقد أبو البركات أن العقل البشرى يمكنه أن يدرك مباشرة وبطريقة محددة وجود الأشياء والموجودات ملازمة للزمان ،حينئذ يكون الزمان مطلقا ولا يعتمد على العالم[2] ،وطبقا لابى البركات فإن وجود الزمن يسبق منطقيا وجود الحركة كما أنه لا يعتبر الزمن كظاهرة موضوعية إنما هو فى الواقع مقياس للوجود [3] .

ويبدو لى أن هبة الله بن ملكا ، قد أعطى لمفهوم الزمان صبغة جديدة ، ، نظن أنه كان تابعا فيها لغيره ، فالزمان كبداهة وفطرة فى النفس وتشعر به قبل كل شيء ، وكم يذكرنا هذا بالبذور الأولى لفكرة الشعور هذه التى حاول ابن سينا أن يضع اللبنات الأولى فيها خاصة فى كتابه التعليقات [4] وهو من كتبه المضنون بها على غير أهلها ولكن كان لابن ملكا فضل السبق فى هذا المضمار ، بل نعتبره من المجددين فى هذا المجال .

ويوضح أبو البركات حقيقة الزمان بصورة أخرى عن طريق ضرب الأمثلة فيذهب إلى أنه إذا قال قائل فى دعائه لشخص أطال الله بقاءك - فقد قال له - أطال الله وجودك لا زمانك فإن الزمان إنما يكون للموجود بوجوده

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٣٩ .

(٢) S. Pines : Encyclopedia Judice Volume 8 , 1972 . P. 461 - 462 .

(٣) S. Pines : Dictionary of Scientific Biography , New York , P . 27 .

(٤) انظر : التعليقات ص ١٦٠ ، ١٦١ وما بعدها .

المستمر فيه وإلا فالزمان لا يطول ولا يقصر بل هو فى استمراره لكن وجود زيد يستمر معه استمرار أقل وأكثر فالطول المقول بمعنى البقاء إنما يقال للوجود لا للزمان فالزمان بتقدير الوجود أولى منه بتقدير الحركة ، فهذا منتهى معقولنا من الزمان مع تحققنا لما نشعر به منه مما يشترك فيه العالم وغير العالم (١) .

ويعتقد أبو البركات أن الزمان جوهر قائم بذاته ، وليس بعرض مثلما ذهب ابن سينا : فمن قال إن الزمان عرض وليس بجوهر فقد أخطأ فى قوله وكيف وهو مما لا يتصور الذهن ارتفاعه وعدمه بل يتصور وجود كل شىء وعدم كل شىء معه بالنسبة إليه ويتصور كل شىء فيه ولا يتصور فى شىء (٢) .

فالزمان ليس بعرض موجود فى الحركات فإنه ما من حركة إلا ويتصور الذهن رفعها بسكون المتحرك ولا يتصور رفع الزمان أى لا يتصور إمكان عدم الحركات مع رفع حركة متحرك منها فى الأذهان بل يبقى مع رفع كل الحركات إمكان وجود حركة أو حركات (٣) .

ولعل أبا البركات ، فيما ذهب إليه بصدد فهمه للزمان ، كان له صدى فى أفكار اللاحقين ، أو شبه قريب لا نعدمه ، وهو قد يقترب كثيرا مما ذهب إليه برجسون من أن الشعور بالزمان عند الإنسان الواعى ظاهرة نفسية حدسية تدركها النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شىء تشعر به وتلحظه بذهنها(٤) ويبدو أن تشابه المنهجين من حيث المعرفة بالحدس المباشر قد أديا إلى نتائج متماثلة ، ولا عجب فتلك سنة التاريخ ، وكم نجد بين العديد من الفلاسفة والمفكرين من أشباه ونظائر .

ويستطيع الباحث أن يستخلص من كل هذا ، أن أبا البركات من خلال

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٤٠ .

(٢) أبو البركات : المعتبر في الحكمة (الطبيعيات) ص ٧٤ .

(٣) ابو البركات : المعتبر فى الحكمة (الطبيعيات) ص ٧٦ .

(٤) تعليق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة : دائرة المعارف الإسلامية مجلد (١٠) مادة زمان ، ص ٣٩٨ ، انظر أيضا : د . زكريا ابراهيم : برجسون طبعة ثانية ، دار المعارف بمصر ص ٦٨ .

عرضه فى الطبيعيات أنه يمثل الجانب النقدى أو السلبى لفهم ابن سينا للزمان ، أما عرضه فى الإلهيات ، فإننا نلاحظ نضج المفهوم ووضوحه وهو ما يمثل الجانب الإيجابى عنده ولعل هذا هو النهج الذى التزم به فيلسوفنا ولم يحد عنه، ويستطيع الباحث أيضا أن يلاحظ أن هبة الله كان له موقف واضح من حيث ذهابه إلى أن الزمان مقدار الوجود لا مقدار الحركة وهو بذلك يخالف المشائية السينوية ، كما أن هبة الله بن ملكا حاول أن يخلص مفهوم الزمان من ظلال الحس والجسمية والمادية وأضحى ألصق بالميتافيزيقا منه بالطبيعيات ، كما أن الزمان أصبح جوهراً قائما بذاته بعد أن كان عرضا وحسب عند ابن سينا .

وأعتقد أن فيلسوفنا ابن ملكا كان مجددا بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان ، ولم يكن عالة على كل ما يقال ، أو يردد ، بل كان يحاول أن يعمل فكره ، ويعتبر الآراء ويختبرها ، صحيح أنه فى أحيان كثيرة يحاول التخفى والتستر وأن يتشح رداء المواربة إلا أنه لا يتركنا - كذلك - معلقين فى الهواء - فقد يستطيع الباحث المدقق أن يلتقط خيطا من هنا أو هناك ، وهنا سيجد فيلسوفنا يكشف النقاب عن وجهه أكثر .

* * *

الفصل الثانى

مشكلة قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا وأبى البركات البغدادى

• مقدمة :

تعتبر مشكلة العالم بين القدم والحدوث من المشكلات المعقدة فى تاريخ الفكر الفلسفى ، فمنذ أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، وما زالت هذه المشكلة مجال نقاش وحوار بين الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية .

ومن المعروف أن العقل البشرى يثير بطبيعته تساؤلات عدة حول الكون ، هل الكون حادث أو قديم ، وإذا كان حادثا فكيف حدث ، وهل يتناهى أو لا يتناهى ، وهل توجد أكوان أخرى أو لا توجد ؟ وما هى علة ما فى هذا الكون من النظام والإحكام ، وهل له غاية ؟

كان لابد للقرآن من أن يلبى احتياجات البشر العقلية فى الإجابة على مثل هذه التساؤلات ، لقد قرر القرآن الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالكون أهمها أنه حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية وليس ثمة موجود ازلى أبدى إلا الله (١) ﴿ الخَالِقُ البَارِئُ المصَوِّرُ ﴾(٢) .

ولا يخالجنى شك فى أن الفيلسوف المسلم قد وقف على آى القرآن واعتبرها وحاول أن يؤولها طبقا لمذهبه الفلسفى ، لذلك سنجد أن هذه القضية من القضايا التى اختلفت حولها الاجتهادات والآراء .

---

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٧٥ ، ص ٤٦ .   (٢) الحشر : آية ٢٤ .

وفى هذا الصدد يذهب الشيخ محمد عبده إلى القول بحدوث العالم ، لكن ليس معنى هذا أن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا ، وأنكروا به ضروريا من الدين القويم وعلى هذا يؤكد الشيخ بأن كل من اعتقد بالألوهية التامة ، ونزه الحق عن جميع النقائص ، واعتقد بنبينا محمد ﷺ وبما جاء به، لم يكذب شيئا مما نقل عنه ، مع علمه بأنه نقل عنه فهو مؤمن ناج ، عدل ﷺ (لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا) [1] ولعل هذا يذكرنا بما قاله ابن رشد : يشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين [2] .

نقول هذا لأنه ربما يلتبس الأمر على البعض من الذين لم يفرقوا بين القول بقدم العالم وبين القول بمادية العالم ، ومن ثم إنكار الألوهية فى الكون، فالقول بقدم العالم عند الفيلسوف المسلم ليس معناه إنكـــار الألوهية أو مادية الكون ، فمفهوم الألوهية كمنطلق فكرى عند فلاسفة الإسلام يختلف عن مفهوم الألوهية فى التصور اليونانى ، ومن ثم تختلف النتائج والغايات وتوضح هذه الحقيقة بوضوح وجلاء أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى بأنه لا يعنى قديم مثل الله أنه لا علة له مثله أيضا ، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القدم وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام ، وهو الذى تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم ، إن القدم فيما يقول ابن رشد يمكن أن تكون له علة ، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول وإن كان قديما زمانا بمعنى أن حدوثه قد تم منذ الأزل ، وكان الشرع أدق من كل من علماء الكلام عند استخدام لفظ « الخلق » لابد من الحدوث فى حديثه عن أصل العالم ، فالخلق يشير إلى معنى الخلق أكثر مما يشير إلى معنى الإيجاد فى زمان واختار ابن رشد

---

(١) الشيخ محمد عبده ، بين الفلاسفة والمتكلمين ، تحقيق د . سليمان دنيا ، طبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه ، طبعة أولى سنة ١٩٥٨ - ١٣٧٧ هـ ، ص ١٨٢ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال طبعة صبيح ١٩٣٠ م ، ص ١٢ - ١٤ .

خير أنواع الحدوث للعالم بمعنى أنه اختار أكثر معاني الحدوث لياقه بجلاله الخالق عندما اعتبر حدوثا بمعنى المعلولية لا بمعنى البدء الزماني [١] .

فالمتوجسون خيفة من القول بالقدم هو اعتقادهم أن القول بهذا يؤدى إلى إنكار الألوهية أو إلى مادية العالم ومن ثم فلا إله ، ولكن فلاسفة الإسلام لم يقصدوا ذلك وإنما يذهبون إلى قدم المادة فقط ومن ثم فالإله هو الذى أوجدها أزلا ، ولعل مبعث هذا الخلط هو ما ذهب إليه الغزالى من نقده للفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة ، وإذا كان الغزالى من حقه نقد آراء الفلاسفة ، إلا أنه كان من واجبه التمييز بين ما يقصده الماديون بالقدم ، وما يقصده الفلاسفة بالقدم ، إن ما يقصده الفلاسفة بالقدم يختلف عن قصد الماديين ،فالفلاسفة يقصدون بالقدم قدم المادة الأولى أساسا ، أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديما [٢] .

وعلى هذا الضوء ، نعتقد أن القول بالقدم ، لا يخرج الفيلسوف من دائرة الإيمان ولكن قضية القول بالقدم والحدوث قضية شائكة ، لأن الفيلسوف المسلم كان أمامه تراثه الإسلامى بجانب الثقافة اليونانية ، وحاول الجميع بينهما فى نسق واحد ، ولعل هذا مبعث القلق ، والاضطراب أحيانا فى عرض الموضوع .

ولقد حاولنا أن نقدم بهذا التمهيد قبل عرضنا للموضوع عند ابن سينا وابن ملكا لنرى موقفهما من هذه المشكلة .

* *

أولا : مشكلة قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا :

يذهب ابن سينا بصدد مشكلة العالم مذهبا توفيقيا ليحاول أن يفسر وجوده هل هو قديم أم حادث ؟

ونود القول فى البداية ، أن ابن سينا كان مجتهدا فى رأيه فى هذا

---

(١) د . زينب الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، سنة ١٩٨٣ ص ٢٢٢ .

(٢) د . عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، طبعة ثانية ١٩٨١ ، ص ١٢٨ .

المشكل موقفا بين الفلسفة والدين إلى حد كبير ، فهو لم يقلد أرسطو تقليدا أعمى كما أنه لم يتابع علماء الكلام متابعة كاملة ، فهو يعتقد في قدم العالم كما سنقدم للعديد من الأدلة والأسانيد وكما أشار أستاذنا الدكتور مدكور أن قدم العالم لا يتعارض مع أنه مخلوق (١) .

وجد ابن سينا نفسه أمام مبدأ منطقى يعود إلى أرسطو ويقول إن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتما دون أن ينقضى بين وجود العلة ووجود معلولها زمان ، وأمام العقيدة الإسلامية القائلة بحدوث العالم فأراد التوفيق بين معطيات المنطق وتعاليم الإسلام (٢) .

يذهب ابن سينا موضحا لمعنى القدم فيقول : (إن التقدم يقال بخمسة معان ، أحدهما : بالزمان ، والثانى : بالمرتبة والوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفا منه ، والثالث : بالشرف ، والرابع : بالطبع ، والخامس : بالمعلولية ، والأخيران يشتركان فى معنى واحد وهو التأخر بالذات ، عن المحتاج إليه) (٣) .

وهكذا ، فالعالم قديم لأنه صدر عن الله منذ الأزل ، لأن الله عقل ذاته منذ الأزل ، وهو متأخر عن الله بالشرف والطبع والمعلولية والذات ، ولا يجوز أن يكون الله متأخرا عن العالم بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولا يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ، ووقت شروع ، وبم يخالف الوقت الوقت ؟ وأيضا اذا كان وقت لم يكن الله فيه محدثا للعالم عقبه وقت آخر أصبح فيه محدثا ، فكيف نعلل هذا الحدوث(٤) .

ويبدو لى أن ابن سينا ذهب إلى القول بأزلية العالم وقدمه حتى ينزه الله

---

(١) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ ، دار المعارف ، ص ٨٦ .

(٢) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثانى ، الناشر ، دار الجيل ، بيروت لبنان سنة ١٩٨٢ ، ص ٢٢٦ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ص ٢٢٩ .

(٤) حنا الفاخورى ، خليل الجر : نفس المرجع نفس الصفحة .

عن التغير والنقص ، لأنه لو كان العالم حادثا ، فما المرجح فى أن يوجده الله فى هذا الوقت بالذات دون غيره ، ولهذا سنجد أن الغزالى - بعد ذلك - يحاول أن يفند دعاوى ابن سينا فى كتابه المشهور تهافت الفلاسفة ، بأن الله قد أحدث العالم بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه (١) ، بل لقد كانت مسألة قدم العالم من المسائل التى كفر فيها الغزالى ابن سينا (٢) ويبدو أنه لم يحط بالقضية على وجهها الصحيح (٣) .

كما أن الشهرستانى ، وهو من أنصار المدرسة الأشعرية يوجه نقدا شديدا للفلاسفة لأنهم قد توهموا أن حدوث العالم إنما يقتضى فارقا زمانيا أو زمان خاليا بين وجود الله ووجود العالم ، وليس ذلك إلا كمن توهم وجود خلاء أو فضاء مكانى بين البارئ وبين العالم لكون العالم متناهيا مكانا وينتهى الشهرستانى إلى أنه لم يكن وجود البارى تعالى مكانيا ولم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يجز أن ينسب إليه وقت فراغها ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركا للفعل والثانى فعالا فضلا فى القول بلم يفعل ثم فعل - فيما يلزمه الفلاسفة من نتائج تصور حدوث العالم وتقدير ماضى وحاضر ومستقبل ؛ وليس فى العدم قبل وجود العالم ماضى ولا مستقبل، تلك دلالات زمنية لا تجرى على وجوده سرمدى لا زمانى (٤) .

وفى الحقيقة أن ابن سينا ، كان عالة على الفارابى فى ذهابه بقدم

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة للغزالى : ص ٣٦٥ - ٣٦٩ الناشر دار المعارف بمصر .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٥٢ .

(٣) د . العراقى : الميتافيزيقا فى الفلسفة ابن طفيل ، ص ١٢٨ .

(٤) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام : (الأشاعرة) مؤسسة الثقافة الجامعية طبعة رابعة ١٩٨٢ ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

العالم[1] وإن كان أكثر منه إحاطة وتفصيلا ، فهو لم يقل بالقدم المطلق كما ذهب إليه أرسطو ، كما لم يذهب إلى القول بالحدوث المطلق كما هو رأى المتكلمين ، وإنما اتخذ رأيا وسطا بينهما ، وإن كانت النتيجة الحتمية لهذا الرأى تقرر ميل ابن سينا إلى رأى الفلسفة أكثر من رأى المتكلمين ، لقد آمن بقدم الصور والحركة والمادة والزمان [2] .

ويخيل إلينا ، أن ابن سينا كان واضحا فى ذهنه ثنائية الله والعالم ، الله الخالق والعالم المخلوق ، ولكن وقوعه تحت أسر المفاهيم الأرسطية كمساوقة العلة للمعلول ، هو ما أدى به إلى بعض التناقضات الفكرية ، والتى لم يستطع حلها ! .

لذلك نجد فيلسوفنا يفرق بين القدم الذاتى والقدم الزمانى ، فالأول خاص بواجب الوجود ومعناه عدم أولية الوجود مع قيام الواجب بنفسه ، أى أن وجود لذاته ، والثانى يطلق على العالم ومعناه عدم أولية الوجود مع حاجته إلى من يوجده ، وهذا هو الفرق بين القديمين فواجب الوجود جمع بين نوعى القدم ، الذاتى والزمانى والعالم ليس له من النوعين إلا الثانى فقط ، وهنا يظهر ابن سينا من القائلين بمساوقة العالم - كمعلول - لواجب الوجود كعلة - من حيث الزمان ، وهذا يؤدى بالضرورة إلى وجود قديمين وهو ما يصطدم مع العقيدة التى تقرر أن الله هو (الأول والآخر) [3] .

ويرى أحد الدارسين أن فى وسع العقل أن يورد على قدم العالم وحدوثه حججا متعارضة تتفرع بعضها عن بعض وتشتبك بعضها مع بعض ، حتى تزيد الأمر اشتباها ، فكأن هذه المسألة شبيهة بإحدى متناقضات العقل

(١) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية منشورات دار الجيل ، بيروت لبنان - طبعة ثانية ١٩٨٢ ، ص ١٢١ .

(٢) د. عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) مكتبة الأنجلو ص ١٣٥ .

(٣) د . عبد الستار نصار : المرجع السابق : ص ١٣٦ ، د . محمد يوسف موسى : الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد مقال ضمن الكتاب التذكارى ١٩٥٢ ، ص٢٨٩ .

المحض التى أشار إليها (كانت) حتى أن الغزالى يقول فى كلامه على أبدية العالم ، إن العالم يجوز أن يبقى ويجوز أن يفنى ، ولا ترجح عنده فى العقل لأحد النقيضين ، والوسيلة الوحيدة التى تسمح بالترجيح هى الرجوع إلى الشرع ، فالشرع قد قرر لنا حدوث العالم ،وما على العقل إلا أن يسلم به[1] .

ودفعا لأى لبس فى أن تجويز قدم العالم ، أو لزومه منطقيا ، ومصاحبته زمنيا فى الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدى إلى مظنة الاكتفاء الذى للعالم وعدم حاجته إلى خالق فاعل له – الأمر الذى يناوئ العقيدة ، بين ابن سينا هذا التجويز ، بل الإلزام العقلى ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة إليه ، لأن حاجته إلى ذلك قائمة على طبيعته ، فهو ضرورة من ضروراته [2] .

ويعرض ابن سينا لحقيقة القدم فى كتابه الهام التعليقات بقوله : « واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه وهى معلولاته معه لا تتأخر عنه تأخرا زمانيا ، بل تأخذ المعلول عن العلة ، فلا تكون متوقفة فى وجودها عنه على شىء ، فلا يجب أن تكون غير موجودة ثم وجدت ، أو يكون هو غير مريد ثم أراد ، بل يجب أن تكون معه ، ويعلم أنها تكون على ما هو عليه فى الوجود ، إذ هى مطابقة لعلمه وهى معلول لعلمه والسبب مطابق للمسبب » [3] .

ونعتقد أن كلام ابن سينا لا يحتاج إلى كثير إمعان نظر ، ومن تأكيده أن واجب الوجود فاض عنه الممكن وضرورة من ضروراته ولوازمه ، فلم يكن الوجود ، غير موجود ثم وجد ، بل إن إراداته مطابقة لعلمه ، ولم يكن ثم زمان بين الله والعالم ، والفرق بينهما بالرتبة والشرف ، ووجود الله بذاته ووجود العالم بغيره .

---

(١) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ط ٢ ، سنة ١٩٧٣ ص ٣٦٩ .

(٢) د . محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى الناشر مكتبة وهبه طبعة سادسة ، ص ٣٣٨ .

(٣) ابن سينا : التعليقات تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢ ، ص ١٥٨ .

ويذهب بعض الدارسين إلى أن ابن سينا لم يقل بقدم العالم كما قال به أرسطو، بل غير آراءه بما أضافه إليها من مبادىء الفلسفة الاسكندرانية ليجعلها مطابقة لأصول الدين ، فهو إذن قد ابتعد عن مبادئ (أرسطو) ليقترب من الدين ولكنه لم يوفق ، بل ذهب إلى ما ذهبت إليه الأفلاطونية الحديثة من القول إن الوجود يفيض عن الأول ،كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النور[1].

ويرى باحث آخر أن القول بقدم العالم وفيضه هو الذى يتفق والدين الذى يحتم نسبة كل كمال لله ، بل إن الدين يتطلب القول بها حتما حتى لا ينسب لله شيء من النقص والتعطيل [2] .

ونعتقد أن مثل هذا الحاسم فيه نوع من المجاملة لفكر ابن سينا ، فليس من المعقول أن القول والقدم يتفق تماما مع الدين ، بل هو أقرب إلى الفلسفة منه إلى العقيدة .

وقد ذهبت أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى إلى أن ابن سينا استعان بالأفلاطونية للتوفيق بينها وبين الأرسطية تمهيدا للتوفيق مرة أخرى بين هذا المزيج الجديد وبين دينه ولعل الدافع وراء ذلك عند فيلسوفنا من أجل المحافظة على وحدة الله [3] .

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا فى مادة ، ولا فى زمان ، ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره إنما يفسر فكرة الصدور الضرورى التى أخذها ابن سينا من أفلوطين وهذا الإيجاد الضرورى يرجع فى النهاية إلى المبدأ

---

(١) د . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ، ط ٣ ، ١٩٨٣ ، ص ٨٢ .

(٢) د . محمد يوسف موسى : الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد مقال ضمن الكتاب التذكارى لابن سينا ١٩٥٢ ، ص ٢٨٩ .

(٣) د . زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٩٨٣ ص ٢١٤ .

الارسطى بأنه العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتما ، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود الله ووجود المعلول [1] .

واعتقد أن ابن سينا كان من المؤمنين بقدم العالم ، بناء على ذهابه بالفيض الضرورى للموجودات عن الله ، أضف إلى ذلك قدم الهيولى الأولى [2] عند ابن سينا، وقدم الصورة والحركة كل هذه المبادىء أذنت بأن يكون ابن سينا من المنادين بقدم العالم ، ونود أن نشير إلى أن القول بالقدم عند الفيلسوف لا يلزم عنه بالضرورة القول بالفيض، بل العكس قد يكون الفيلسوف من المهاجمين للفيض ومن المؤمنين بالقدم مثلما نجد ذلك عند ابن رشد [3] وفيلسوفنا هبة الله بن ملكا ،فكما عرضنا آنفا كم صوب أبو البركات العديد من سهام النقد لنظرية الفيض السينوية ،ولكن كل ذلك لم يعفه من الوقوع فى حبائل القول بالقدم؟وكما سنعرض لهذا فى الصفحات القادمة .

* *

ثانيا : مشكلة قدم العالم وحدوثه عند أبى البركات البغدادى :

أعتقد أن إشكالية العالم بين القدم والحدوث ، من أعقد الإشكاليات فى فكر هبة الله بن ملكا بل لا أبالغ إذا قلت إن هذا مشكل آخر يضاف إلى إشكالاته العديدة ، والمشكل أن فيلسوفنا يحتاج إلى جهد لكى يفصل البحث بين الآراء التى يعرض لها والآراء التى يعتقدها أو يتبناها ، أقول إن الأفكار التى كنت أتتبعها مع فيلسوفنا كثيرا ما كانت تستوقفنى النصوص لأحاول أن

---

(١) د . محمد على أبو ريان : الفلسفة الإسلامية، شخصياتها ومذاهبها ص٥٢٠- ٥٢٢ .

(٢) انظر : د . إبراهيم مدكور ، مقدمة (الشفاء) الإلهيات جزء أول ، تحقيق الأب قنواتى ، والإستاذ سعيد زايد ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٠٠ هـ - ١٩٦٠ م ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث) تحقيق د. سليمان دنيا ، طبعة ثانية ، دار المعارف بمصر ص ٢٤١ .

(٣) انظر : د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، طبعة ثانية ١٩٨٤ ، دار المعارف بمصر ، ص ٢١٩ .

أسير غورها ، ولافرق بين ما يقصده الفيلسوف ، وبين ما يعرض له من آراء وافكار ، وإن دل هذا على شيء ، فإنما يدل على عمق وطرافة هذا المفكر ، فالفيلسوف الحقيقى هو الذى يثير البواعث فى نفس الباحث على التفكير والتأمل فى المسائل التى يعرضها ، لا الفيلسوف الذى يقدم الحلول الجاهزة لكافة القضايا والمشكلات ٠

يعرض هبة الله لحجج القائلين بالحدوث وحجج القائلين بالقدم ، ولا يحاول أن يدلى برأيه مباشرة ، والمتأمل فيما هو عارض ، وكأنما هو موقف المحايد لا الفيلسوف صاحب الموقف ٠

يذهب أبو البركات إلى أن القائلين بحدوث العالم ، هم القائلون بالخلق بعد عدم ، فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصوره محدثا مخلوقا والبداية الزمانية تبتدئ بعد العدم والعدم السابق له ليس له بداية زمانية بل له نهاية هى بداية زمان الوجود ، فالمدة المقدرة بالعدم السابق للوجود لا بداية لها ونهايتها وقت بداية العالم ، فبداية العالم هى نهاية العدم السابق ، فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق وكان مع وجود الخلق مدة لا نهائية لها فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق مدة لا بداية لها ونهايتها بداية إيجاد العالم [(١)] ٠

ويعرض ابن ملكا لحجة القائلين بالقدم ، بعد عرضه لحجة الذاهبين إلى القول بالحدوث ، فيرى أن القائلين بقدم العالم قالوا إن خالق العالم لم يزل موجودا قادرا لا تعجز وجودا لا يبخل وليس معه ضد يمانعه ولا ند يشاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرا عالما جودا فهو فيما لم يزل خالقا موجدا والعالم المخلوق الذى هو مبديه وموجوده لم يزل معه موجودا ولا يتصور ولا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجد ولا خالق بل عاطلا معطلا من الخلق وهو القادر الذى لم يعجز والجواد الذى لم يبخل فكيف يجوز أن يقال إنه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ الخلق [(٢)] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ، ص ٢٨ ٠

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٣ ، ص ٢٨ ٠

ويرى أصحاب الحدوث عن المدة السابقة للوجود وتعطيل الخالق فيها عن جوده وقدرته ، قولهم إن الزمان مخلوق مع خلق العالم وهو مقدار الحركات والحركات محدثة مع المتحركات فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل ولا شغل [1] .

ويجيب القدميون ، على أصحاب الحدوث : بأنكم إذا قلتم ذلك فذلك قولنا ، وهو الذى يرتفع به الشك وينحل به الاعتراض ونزول الشفاعة بالتعطيل، لكنا نقول لكم بعد هذا ، هل تقولون بعد ما قلتم إن للعالم بداية زمانية هى أول يوم ووقت فيه لا يتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولا خلق قبله أم لا، فإن لم تقولوا بيوم هو أول يوم ووقت هو أول وقت من أوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره فقد وافقتمونا واتفقت المسألة بيننا فى المعنى وصار الحدوث هو الحدوث المعلولى دون الزمانى [2] .

والمتأمل في هذا النص يتضح له قوة حجة أصحاب القدم وأنهم يتفقون مع القائلين بالحدوث بشرط تنزيه الله عن التعطيل وهو أن للعالم بداية زمانية يوم كذا . . فإن أصحاب القدم يرون أن الله خالق العالم لا يعقل أو يتصور أنه خلق الخلق بعد أن ظل مدة من الزمان معطلا عن الفعل ، ولهذا حتى يوضح ابن ملكا منهجه لقدم العالم ، وهو ما يميل إليه (وسوف أوضح ذلك) يحاول أن يسمى قدم العالم بالحدوث المعلولى دون الزمانى ، لأن الحدوث المعلولى يعنى وجود العالم بعد الألوهية فى المرتبة والذات وليس بالوقف بالزمان ، وكم يذكرنا هذا بما قاله ابن رشد بصدد مشكلة العالم [3] .

وتجدر الإشارة إلى أن أبا البركات يوضح الصراع الجدلى الدائر أواره بين أصحاب الحدوث والقدم ، لأن مقالة الحدوث أقرب إلى أذهان الأكثرية فى

---

(١) نفس المرجع : ص ٣٠ .

(٢) نفس المرجع : ص ٣٠ .

(٣) انظر : د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، طبعة ثانية، ١٩٨٤ ، ص ٧٠ ، وأيضا د . زينب الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، سنة ١٩٨٣ ، ص ٢٢١ ٢٢٢ .

تصور الخالقية والمخلوقية صار القائلون بها أكثر عددا ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحديثون القدميين دهرية وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور فى معناها جحد الخالق المبدأ الأول ورفعه ، وسمى القدميون الحدثين معطلة لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها فى البداية (١) .

ويذهب أحد الدارسين إلى أن موقف صاحب المعتبر فيه شىء من الاضطراب والتردد وأنه كان يحاول التوفيق بين قدم العالم وحدوثه (٢) .

ونحن من جانبنا ، لا ننكر هذا الموقف المضطرب ، بل والمتردد ولكننا فى نفس الآن نختلف مع وجهة النظر السابقة التى تذهب إلى أنه كان موفقا بين القول بالقدم والحدوث ، إذ ليس من المنطقى أن يكون فيلسوف المنهج والفكر الشخصى المستقل يعمد إلى مثل هذا الموقف ، كل هذه الأمور تجعل الباحث يتحسس الخطى عند إصدار مثل هذه الأحكام ،بل أعتقد أن أبا البركات البغدادى ذهب إلى ذلك الموقف الجدلى بقصدية الشعور على حد تعبير هوسرل فى العصر الحديث ، لاعتبارات عديدة ، يغلب الظن عندى ، أولا ، نشأة ابن ملكا فى كنف فقهاء زمانه فى بغداد ، فلربما يكون الحذر الدينى له تأثيره عليه فى التردد وعدم الإفصاح عما يعتقد ، وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار جانب آخر فى شهرة الغزالى آنذاك وأفكاره التى انتشرت فى أكبر جامعة فكرية فى ذلك العصر وهى المدرسة النظامية ، كل هذه الظروف والملابسات التى أحاطت بالمرحلة التاريخية التى عاشها ابن ملكا ، يبدو أنها هى التى جعلته حذرًا فى معالجته للمشكلة ، وهى ملابسات وجيهة ومبررة فى أن يتخفى فيلسوفنا (وهى من وجهة نظرنا مجرد فروض علميـــة ليس بين أيدينا الدليل

(١) المعتبر فى الحكمة : (الإلهيات) ص ٤٣ .

(٢) د . جلال شرف : الله والعالم والإنسان ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ، ص ٨٠ .

الكافى على صحتها) ، ولكن هيهات هيهات أن يظل كذلك ، فرغم هذا فلن يعدم الباحث دليل أو أكثر على رأى ابن ملكا الذى يعتقد فيه ويتبناه .

ويلاحظ الباحث وجه الشبه بين موقف ابن طفيل من الحدوث والقدم ، وموقف أبى البركات، وإن لن يعدم المتأمل ميل ابن طفيل إلى القول بالقدم[1] .

وقال القدميون إذا حدث العالم بعد مدة متناهية البداية لم يكن بينها موجودا فقد حدث عن سبب وذلك السبب ليس هو الأول الذى كان موجودا مع عدم العالم فى تلك المدة غير المتناهية فإنه إن كان قبل إيجاد العالم وعند إيجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال فوجود العالم عنه غير واجب ، كما كان حين لا يوجده ، وإن تجدد فما المتجدد وممن ؟ [2] .

ويجيب أصحاب الحدوث على أصحاب القدم لأنه فى طول تلك المدة غير المتناهية البداية ما أراد خلق العالم ثم أراد حين خلق فخلق لأنه فعال بالحكمة والإرادة والقدرة لها بالطبع وعدم المعرفة حتى يلزم عنه ما يلزم بالضرورة ، فقيل فى جوابهم أفتجددت الإرادة له بعد ما لم تكن فى تلك المدة التى لم يخلق فيها ، قيل نعم ، قيل أفتجددها كان منه أو من غيره قيل منه ، قيل ولم تجددت الإرادة له منه وهو هو قبل أن تتجدد كما هو حين تجددت وما اقتضاه مقتض ولا بعثه باعث ولا سأله سائل فكيف حدثت له الإرادة بعد ما لم تكن [3] .

وهكذا يمضى هبة الله بن ملكا فى سرد أدلة القائلين بالحدوث وأدلة القائلين بالقدم إلا أن الباحث المدقق ، لا يستطيع أن ينكر ذلك الانتماء المتخفى تجاه القائلين بالقدم، هذا من جانب ، ومن جانب آخر إذا ضممنا تصور ابن ملكا للصفات الإلهية مثل الجود ، القدرة، الحكمة وغيرها من الصفات إلى حجج القائلين بالقدم ، إذا ضممنا هذه إلى تلك - يتضح لنا أن ابن ملكا يميل إلى القول بالقدم .

---

(١) انظر : د . محمد عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، طبعة ثانية ١٩٨١ ، ص ١١٣ - ١٢١ .

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ٣٣ .

(٣) نفس المرجع : نفس الصفحة .

كما اننى استطيع أن اضيف دليلا آخـــر ، على قـــدم العـــالم عند أبى البركات استطعت أن التقطه من بين ثنايا نصوصه وخاصة أثناء عرضه لبعض حجج القائلين بالقدم والحدوث يقول : « ولأن القول المحقق فى هذه المسألة (القدم والحدوث) على قسميها المختلفين يحوج إلى معرفة محققة بالزمان وقد كان سلف فيه فى الطبيعيات والعلة لا يكتفى به فيما يقال فى هذا الموضع فيحتاج إلى إعادة القول فيه »[١] .

أى أن فيلسوفنا يربط بين مشكلة القدم والحدوث ومشكلة الزمان ، وكما عرضنا فى الفصل السابق لمفهوم الزمان وأنه قديم يسبق الوجود وأضحى الزمان مقدار الوجود لا مقدار الحركة ومن ثم فالعالم قديم .

وذهب أحد الدارسين [٢] إلى أن ابن ملكا من القائلين بحدوث العالم ، وأن قول أبى البركات بأن المادة قديمة والزمان قديم لا يتنافى مع قوله بحدوث العالم [٣] ، والواقع أن ما ذهب إليه الباحث ، لا ينهض دليلا مؤكدا على صحة دعواه ، إذ أن القول بقدم المادة وقدم الزمان – فى رأينا – أدعى إلى القول بالقدم منه إلى الحدوث، وكم كنا نأمل من الدارس أن يعطينا الحجة الدامغة على صحة ما يدعى ؟ .

وفى هذا الصدد يرى الدكتور عاطف العراقى أن فلاسفة العرب الذين قالوا بقدم العالم قد قالوا بعلة لوجوده ، أى إله لهذا الكون سمائه وأرضه ، ومن هنا كانت اتهامات الغزالى ، اتهامات خاطئة وفى غير مكانها ، وليس هذا بغريب على الغزالى الذى كان يحلو له توجيه الاتهامات والمطاعن إلى هذا الفكر أو ذاك ، دون أن تستند إلى أسباب محددة دقيقة ويكفى لبيان تهافت رأيه أن نقول إن الفلاسفة القائلين بالقدم ، لم يقولوا بقدم الأجسام أساسا ، بل ركزوا على قدم المادة الأولى [٤] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٢٥ .

(٢) د . سهير فضل الله الشافعى : فلســفة أبى البركات البغدادى، رسالة ماجستير ، (غير منشورة) كلية البنات – بجامعة عين شمس ١٩٦٧ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٣٠ – ١٣١ .

(٤) د . عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، الطبعة الثانية ١٩٧٣ ، دار المعارف بمصر ، ص ٦١ .

وفى الحقيقة أن ابن ملكا رغم نقده وهجومه على ابن سينا فى مواطن كثيرة ، إلا أنه ظل أسيرا للعديد من المفاهيم السينوية ، فيذهب ابن ملكا إلى ان الهيولى إما أن تكون غير واجبة الوجود (بذاتها) بل ممكنة الوجود معلولة (صدر) وجودها عن واجب الوجود بذاته ، وإما ان تكون هى واجب الوجود بذاته الذى سبق القول بوحدانيته من آنيته وماهيته ، ولا يمكن أن تكون الهيولى الأولى هى العلة الأولى الواجبة الوجود بذاتها ، فإن الهيولى تكثر بالصور المقترنة بها وتتجزى فيصر مع كل واحدة منها غيرها مع الأخرى فيكون الحاصل فيها فى الوجود كثرة لا واحدا ، وقد بان أن الواجب الوجود بذاته واحد لا كثرة فيه ، وينتهى الشيخ أبو البركات إلى أن الهيولى الأولى بذاتها ممكنة الوجود والواجب الوجود بذاته غيرها وهى غيره ، بل هو الفاعل الأول بالذات وهى المتفعل الأخير » [1] .

والمتأمل فى هذا النص يلاحظ بوضوح وجلاء شديد تأثر فيلسوفنا بابن سينا فى هذا الصدد ، فالهيولى الأولى قديمة ولكنها صادرة عن الله (ولاحظ أنه قال صدر تبعا للمؤثر السينوى) وهى ممكنة الوجود عن واجب الوجود ، بل القارىء لهذا النص يحس وكأنه يقف وجها لوجه أمام ابن سينا، وهل نستطيع بعد ذلك أن نجرؤ على القول بأن فيلسوفنا قال بحدوث العالم أى الخلق بعد العدم ؟

وهبة الله بن ملكا يعود إلى إثارة القضية فى المعتبر بطريقة جدلية مرة ثانية [2] إلا أنه كما قلت لا يعدم الباحث الفطن ما يصبو إليه فيلسوفنا ، وخاصة أننا أمام عقل موسوعى استطاع أن يستوعب علوم عصره ولكن رغم

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٢٠٥ .

(٢) أود أن أشير إلى أن ابن ملكا عرض لحجج الفريقين فى الفصل السابع بعنوان « اقتصاص مذهب القائلين بالحدوث والقدم وما يحتج به كل فريق منهم ثم أعقبه فى الفصل الثامن بالحديث ، فى الزمان على وجه يليق بهذا العلم » ثم عاد مرة ثانية فى الفصل التاسع إلى نفس الموضوع به فى تمام النظر فى الحدوث والقدم مما يدل دلالة أكيدة على أن الموضوع كان يؤرقه ، انظر المعتبر (الإلهيات) ص ٢٨ - ٤٨ .

هذا العمق والإبداع إلا أن المفكر مهما حاول التستر على أفكاره ، فلن يتمكن من أن يخفي ملامحه تماما .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن ملكا يعرض أيضا قول القائلين بالحدوث للقدميين : فإذا كان الله تعالى لم يزل جواداً خالقا قديما في الأزل فالحوادث في العالم كيف وجدت أعن القديم أم غيره ؟ فإن قلتم هو خالقها وعنه صدور وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم إن غيره خلق الحوادث فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته [1] .

ويذهب ابن ملكا إلى أن القدميين يردون على أصحاب الحدوث بقولهم بل الخالق الأول الواحد القديم هو خالق المخلوقات بأسرها من قديم وحديث وحده لا شريك له في وجوده وخلقه وملكه وأمره ، وتشعب رأيهم في ذلك إلى مذهبين : فمنهم من قال إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام جوده والحوادث شيئا بعد شيء أراد فخلق وخلق فأراد فأوجب إرادته خلقه ، مثال ذلك أنه أراد خلق آدم الذي هو الأب فخلقه وأوجده واقتضى وجود الأب من جوده وجود الابن أراد فجاد وجاد فأراد إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود ، فإذا قلتم لم أوجد ، قيل لأنه أراد فجاد ، ولم أراد ، قيل لأنه أوجد فوجد الحوادث يقتضي بعضه بعضا من وجوده السابق اللاحق .

فإن قالوا كيف تحدث له الإرادة بعد الإرادة وكيف تكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن وكيف يكون محل الحوادث ؟

قيل وكيف كان محلا لغير الحوادث أعني الإرادة القديمة ، فإن قيل لأنها له منه قيل والإرادات الحادثة له منه ، فإن قيل إن الإرادة القديمة له في قدمه ؟ قيل والحديثة له من قدمه لأن السابق من جوده بالإرادة السابقة أوجب عنده إرادة لاحقة فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت في حكمته من

---

(١) أبو البركات : المعتبر في الحكمة (الإلهيات) ص ٤٥ .

خلقه بعد خلقه فاللاحق من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته وهكذا هلم جرا والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة فى كونه محلا لها[1] .

والملاحظ أن عرض هبة الله بن ملكا لحجة القائلين بالقدم السابقة من أن الإرادة الإلهية قدرت الخلق أزلا بالإرادة الأزلية ، فوجود الحوادث من الوجود الأزلى ، وهكذا نرى فيلسوفنا لا يرى ثمة تناقضا بين القول بالجواد الأزلى الذى أوجب المخلوقات وبين تجدد الإرادات الحادثة ، وإن كنا كما نعلم هو يعرض فقط لرأى القائلين بالقدم دون أن يوضح مباشرة أنه رأيه الذى يعتقده ويتبناه ، رغم ذلك نستطيع أن نستنتج أن هذا هو رأيه الذى يتبناه ويؤمن به ، وخاصة إذا عدنا بالذاكرة القهقرى ، وخاصة معالجته لمشكلة الخلق ، وهو ما عرضنا له فى الباب الثالث[2] . فالمتأمل لمعالجة أبى البركات لمشكلة الخلق المستمر وبين الحجة المعروضة آنفا للتدليل على قدم العالم ، سيجد تطابقا إلى حد كبير فى الآراء والأفكار ، وهذا إن دل على شىء ، فانما يدل على أن أبا البركات كان يميل إلى القول بالقدم .

وقد ألمح إلى شىء من هذا المستشرق بنيس بصدد مشكلة قدم العالم ، ويرى أن أبا البركات قد تعرض لنظريات من يقولون به ونظريات من ينكرونه ، ولا يذكر صراحة ما انتهى إليه من نتائج ، وإن كان يلمح إلى أن من فهم عرضه لهذه المسألة لن يعجزه أن يجد الجواب الصحيح وصفوة القول إن الحل الصحيح الذى ارتآه أبو البركات فيما يظهر هو الحل الذى يقول بقدم العالم [3] .

وفى ختام عرضنا نستطيع أن نزعم أن أبا البركات البغدادى يميل إلى القول بالقدم بناء على عدة أدلة :

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٤٥ .

(٢) انظر معالجتنا لمشكلة الخلق عند ابن ملكا ، ص ١١١ ـ ١٢٦ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، الجزء الأول ، مادة أبو البركات بقلم بينيس ، يشرف على تحريرها الاتحاد الدولى للمجامع العلمية ١٩٦٩ ، ص ٤٢٨ .

١ - المتأمل فى النسق الفكرى العام ، والفلسفة الطبيعية لأبى البركات من حيث ذهابه إلى قدم الزمان وقدم الهيولى ، لن يكون بإمكانه غض الطرف عن القول بقدم العالم ، فالذى يرى أن الزمان قديم يصعب عليه إنكار القول بأن العالم قديم والذى يقول بجواز لا نهائية الجسم يكون عليه من الصعوبة بمكان أيضا القول بحدوث العالم .

٢ - رغم تحفظ هبة الله بن ملكا على حجج الفريقين إلا أن هناك بعض العبارات التى يمكن أن يلتقطها الباحث من بين ثنايا السطور والتى تشى إلى اعتقاده فى قدم العالم مثل قوله : « والأذهان بفطرتها لا تشك فى قدم الزمان والمكان ولا نتصور عدمهما والذين تمحلوا جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمهما » (١) ، كما أنه من جانب آخر يصعب أن يعرف ابن ملكا أن الأذهان بفطرتها لا تشك فى قدم الزمان وفى نفس الآن يشك فى القول بقدم العالم وخاصة أنه فيلسوف المنهج والحقائق اليقينية الواضحة بذاتها .

٣ - يلاحظ أن فيلسوفنا أثناء عرضه لحجج الحدوث والقدم ، أن حجج القائلين بالقدم أقوى بيانا من خلال عرضه ، بل لفت نظرنا أن هناك شبه تطابق مع بعض حجج القائلين بالقدم ورأى ابن ملكا فى مشكلة الخلق المستمر مما ينم عن أن هذه الحجة تعبر عن رأى فيلسوفنا وإن لم يذكر ذلك صراحة !! .

٤ - أشرنا أيضا إلى أن الباحث المتفحص ، يلاحظ أنه اذا ضم حجج القائلين بالقدم إلى جانب الصفات الإلهية مثل ، الجود ، الإرادة ، الله واجب الوجود بذاته ، لن يعدم ميل ابن ملكا إلى القول بالقدم .

على كل حال فكما عرضنا أثناء تمهيدنا لهذه الإشكالية بأنها من الإشكاليات المعقدة والتى شغلت الفكر الفلسفى وما زالت وستظل إلى ما شاء الله ، ولكن ما يشفع لنا هو المحاولة بنية الاهتداء ، من أجل الوصول إلى حقيقة ما يصبو إليه الفيلسوف وهو كما قدمنا نرجح أنه من القائلين بقدم العالم .

* * *

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٤٨ .

الفصل الثالث

موقف أبى البركات من مشكلة العلم

الإلهـى فى فلسفة ابن سينا

نود أن نشير إلى أن مشكلة العلم الإلهى ، من المشكلات الهامة ، والتى نالت اهتمام فيلسوفنا ابن سينا ، ولقد حاول ابن سينا أن يقدم لها الحلول، وذهب يطرح التساؤلات ، هل علم الله بالكائنات والموجودات على نحو كلى أم جزئى ؟

وقد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا أولا بأن دراسة هذا الموضوع قد شغلت متكلمى وفلاسفة العرب زمانا طويلا ، وإذا قلنا ثانيا بأن البحث فيه يعد من البحوث العويصة فى حد ذاتها [(١)] .

وتجدر الإشارة إلى أننا سنعرض لأبعاد هذه المشكلة ، كما عرضها ابن سينا فى مظانها ، صحيح أننى لا أنكر أن ابن ملكا كان أمينا فى عرض مذهب ابن سينا، وهكذا نهجه دائما، أن يعرض حجة الخصم بوضوح وبيان ، وهذا النهج خليق بأن يحتذيه الباحثين ، كما أننى آثرت أن أقف على نص ابن سينا قبل عرض الوجهه النقدية لابن ملكا ، لأنى أعتقد أن هذا ربما يلقى ضوءا أكثر فى تحليلنا للمشكلة .

إن قضية الإيمان بأن الله لا يعلم الجزئيات فى الوجود له خطورته على العقيدة الإسلامية ، لأنه لو استقر فى عقل الإنسان أن الله لا يعلم الحوادث المتغيرة ،فمعنى هذا أن الإنسان يفعل ما يشاء من المنكرات ، ومن ثم أكد القرآن ، على أن الله (لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء) [(٢)] .

---

(١) د . محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، طبعة ثانية ١٩٧٣ ، دار المعارف بمصر ، ص ١٩٥ .

(٢) د . محيى الدين الصافى : قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكرى الإسلام ،مكتبة الأزهر ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ص ٧١ .

لقد احتفى ابن سينا بهذه القضية أيما احتفاء وعرض لها فى العديد من مؤلفاته ، كالنجاة والإشارات والتنبيهات ، وإلهيات الشفاء ، والتعليقات وغيرها من المؤلفات ، وكأنما كانت المشكلة تستحوذ على فكره ، بل كانت تؤرقه ! .

اختلف الدارسون والباحثون حول فكر ابن سينا،من هذه المشكلة فمنهم من ذهب إلى أنه من المنكرين لعلم الله بالجزئيات،وذهب فريق آخر إلى أنه لم ينكر علم الله بالجزئيات تماما ، وإنما فهمها على أن علمه بالجزئيات فى إطار الكليات أى خارج مقولة الزمان ولكل فريق حجته ومبرراته .

فيذهب أستاذنا الدكتور مدكور إلى أن الله عالم بالكليات والجزئيات يعلم كل شىء ، لأن ما فى الكون متوقف عليه ، غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل فى مقولة الزمان ، بل هو علم أزلى أبدى ، لا يصدق عليه الآن ولا الماضى ولا المستقبل ، وهذا العلم هو ما نسميه العناية ، فعناية الله إحاطته بكل شىء، وبما ينبغى أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع [١] .

فابن سينا يفضل الإدراك الكلى ، لأن فيلسوفنا حين يرى أن علم الله بالجزئيات إنما يكون مقدسا عاليا عن الزمان والدهر ، فإن هذا الرأى يقوم على تفرقته بين الإحساس والتخيل من جهة ، والتعقل من جهة أخرى ، بمعنى أن علم الله بالكون يكون بالتعقل لها لا عن طريق الإحساس والتخيل وواضح أن ابن سينا حينما يقول بالتعقل ، فإنه يريد أن يجاوز الجزئى إلى الكلى ، لأن هذا من عمل العقل لا الإحساس ولا التخيل ، وهذا واضح فى نظريته فى المعرفة حين يبين لنا عمل العقل ، وكيف لا يستطيع الحس ولا التخيل أن يقوما بعمل العقل [٢] .

---

(١) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الثانى ، دار المعارف بمصر ، ص ٨٢ .

(٢) د . محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، طبعة ثانية دار المعارف بمصر ١٩٧٣ ، ص ١٩٥ .

كما ينتقد أحد الدارسين ابن سينا فيما ذهب إليه من إنكاره علم الله بالجزئيات ، ويرى أنه قد جانبه الصواب ، إذ كيف يقيس الغائب على الشاهد فيجزم بأنه ما دام أن علم الممكنات قصر عن إدراك الجزئيات إلا عن طريق الآلة ، فقد وجب أن يخضع علم البارى لهذه القاعدة ولم لا يكون لهذا العلم الازلى وسائل أخرى غير الآلات يستولى بوساطتها على الجزئيات ، فهل نباه منطقه أن كل ما تقصر عنه طبائع الممكنات أو تفتقر فى إدراكه إلى آلة يجب أن تقصر عنه طبيعة الواجب أو تفتقر فى إدراكه إلى آلة يجب أن تقصر عنه طبيعة الواجب أو تفتقر إلى آلة [1] .

ونود أن نطرح بعض التساؤلات ، هل يعلم ابن سينا الموجودات الجزئية بطريقة مباشرة ؟ أم هل هناك بعض النصوص التى تشير إلى ذلك ؟؟

الواقع أن المعول كما - قلنا - نص الفيلسوف ، لهذا نجد ابن سينا يجيب عن هذه الحقائق بوضوح لا لبس فيه يقول : « وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير لأنه كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا [2] .

إذن فيلسوفنا ينكر على الله معرفة الحالات الجزئية الفردية ، فى إطار مقولة الزمان والأين ، ولكنه لا ينكر معرفة الله للجزئيات عن طريق إدراك

---

(١) د . محمد غلاب : مشكلة الألوهية ، طبعة ثانية ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥١ ، ص ٤٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، طبعة محيى الدين ناصر الكردى سنة ١٩٣٨ م ص ٢٤٧ ، أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٧١ .

الأسباب والمسببات فهو يذهب إلى : أن الله إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ومن بينها من الأزمنة وما لها من العوادات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات [1] .

فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا أعني زمانا مشارا إليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغدا يكون موجودا ، كان علمه متغيرا ، فإنه كما أن هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجودا غدا ، كذلك العلم به إما أن يعلمه كذلك فيكون متغيرا وإما أن يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم ، بل قد تغير ، وإما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب،أعني أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي،وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود فإنه يعرفها كلها إذ كلها من لوازمه ، وإذا علم أنه كلما كان كذا كان كذا أعني جزئيا وكلما كان كذا كان كذا ، أعني جزئيا آخر ،وتكون هذه الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير [2] .

ويعتقد أحد الدارسين أن ابن سينا قد حرص في مسألة العلم الإلهي على أنه يرضي الفلسفة بأن جعل الله عقلا مجردا يعقل ذاته ، وهي معقولة ، وحرص أيضا على أن يرضي الدين فجعله عالما بالغير مبينا أن ذلك لا يوجب كثرة فيه ، وزاد على ذلك بأن جعله عالما بالجزئيات أيضا ليرضي الدين إرضاء تاما ولكن على وجه كلي لا ينافي ما ثبت للواجب من خصائص فلسفية [3] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٤٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل تحقيق الأستاذ علي عبد العزيز الوكيل ، الجزء الثالث الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه ، ص ٣٠ .

(٢) ابن سينا : التعليقات تحقيق د . عبد الرحمن بدوي الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣ ، ص ١٣ - ١٤ .

(٣) د . حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٢ م ، ص ٩٩ .

ويبدو لى من خلال عرض فيلسوفنا لمشكلة العلم الإلهى ، أنه حاول أن ينزه الله عن التغير والاستحالة ، لأن العلم بالموجودات اليومية يضيف معلوما إلى العالم ، ولما كان الله يتصف بالكمال والعلم بالموجودات الجزئية يعرض الألوهية للتغير ومن ثم ينتفى معها أخص صفاتها وهو الكمال وعدم التغير .

وفى هذا المسلك يحاول ابن سينا أن ينزه الالوهية عن كل ما يعتورها من صفات النقص ، وهو فى نفس الآن يحاول أن يحافظ على النسق القرآنى من حيث ان الله يعلم كل شيء فى الوجود « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض» ،« وما تسقط من ورقة إلا يعلمها هو » فنظرة القرآن أن الله عالم بكل شيء ، مريد لكل شيء ، فإرادته النافذة وعلمه المحيط بكل الأمور يجعلانه عالم كل شيء .

من أجل هذا لم ينس ابن سينا هذا التوجه للقرآن ، لذلك فهو يؤكد على أن الله لا يعزب عنه مثقال ذرة [1] ولكن أعتقد أن ابن سينا بصدد هذا التوفيق ، لابد من طرف يضحى ، ويبدو أنه كان محكوما بنسقه الفلسفى أكثر من الدين فى هذا الصدد ، لأن ابن سينا يظن أن الله يعلم الجزئيات على وجه كلى ، أى عن طريق الأسباب والمسببات التى أودعها فى الكون بعيدا عن المكان والزمان ، علما بأن القرآن قد أشار فى غير موضع إلى أن علم الله بالجزئيات والحالات الفردية علما مباشرا مثل قوله : ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [2] أى فى مكان وزمان محددين دون أن يؤثر ذلك على كمال الألوهية ، ورغم ذلك نستطيع القول إن ابن سينا لم ينكر تماما معرفة الله للموجودات الجزئية ، إنما فهمها طبقا لمذهبه الفلسفى ، ولسنا ندل على وعورة المشكلة من قوله : وهذا من العجايب الذى يحوج معرفتها إلى لطف قريحة [3] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٧ ، التعليقات ص ١٥ .

(٢) سورة الفتح : آية ١٨ .

(٣) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) جـ ٢ ، راجعة وقدمه د . مدكور تحقيق محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م ص ٣٦٠ .

لقد كانت مسألة العلم الإلهى عند ابن سينا إحدى القضايا التى ذهب يكفره فيها الغزالى (١) .

بل أعتقد الغزالى أن ابن سينا ومن ذهب على شاكلته قد استأصلوا الشرائع بالكلية ، إذ أن زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص وأفعال حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعرف الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص (٢) .

ولم يسلم ابن سينا من نقد الشهرستانى ، فيذهب الشهرستانى إلى أن ما حدا بالفلاسفة إلى هذا التصور الغريب للعلم الإلهى إنما هو تصورهم بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات على نحو علم الإنسان انفعاليا وموجبا للتغير بتغير المعلوم بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ولو نزهوا العلم الإلهى عن أحكام الزمان لما ترددوا إلى ما ترددوا فيه من إنكار علمه بالجزئيات من حيث هى متكثرة (٣) .

وفى ختام عرض المشكلة كما هى عند ابن سينا نستطيع أن نقول إن ابن سينا فى بحثه لموضوع العلم الإلهى حاول التوفيق بين التراث الأرسطى والتراث الإسلامى ، بمعنى أنه حاول الجمع بين القول بأن الله يعقل ذاته ،

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ص ٥١ ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا ، طبعة سادسة ، دار المعارف بمصر ص ٢٠٦ - ٢١٧ ، د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية طبعة ثانية سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٢٨ ، د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٢ ص ١٥٣ ، د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (الأشاعرة) مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٨٢ ، ص ١٥٣ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢١١ .

(٣) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (الأشاعرة) مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٨٢ ، ص ٢١٧ .

والقول بأن الله يعقل الموجودات ، وإذا كان ابن سينا قد قال بعلم الله لأمور الكون فإن هذا يقوم على تفضيله الإدراك الكلى ، ومن هنا كان بحثه لهذا الموضوع مرتبطا بالتمييز بين الإدراك العقلى والإدراك الحسى ، وقائما على التفرقة بين الكلى والجزئى ، بين الثابت والمتغير ، بين ما لا يداخله زمان وما يداخله زمان (١) .

والآن ، بعد عرضنا لمشكلة العلم الإلهى عند ابن سينا ، قدر الطاقة والحدود المرسومة لها فى هذا البحث ، تجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من التساؤلات التى تطرح نفسها على بساط البحث منها : ما هى الانتقادات التى صوبها هبة الله بن ملكا لابن سينا وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار شهرة المشائية السينوية وهيمنتها على الأوساط الفكرية فى ذلك الوقت ، هل خالف ابن ملكا ابن سينا فى فهمه لمشكلة العلم الإلهى ؟ وهل يجوز لنا أن نفترض مسبقا أن هبة الله بن ملكا ما دام يقول بالخلق المستمر والمباشر دون وسائط يؤدى إلى ذهابه إلى القول بالعلم بالجزئيات الفردية فى الأين والزمان ؟ أم هل ذهب عكس ذلك ؟؟ .

لقد تابع ابن ملكا حجج ابن سينا، وأخذ يفندها الواحدة تلو الأخرى ، يذهب ابن ملكا إلى نقد ابن سينا فيما ذهب إليه ، أن الله يعلم الأشياء على وجه كلى ، معتقدا أن ابن سينا لم تكلل جهوده بالنجـــاح ، إذ كيف ينكر ابن سينا على الله علمه بالأشياء علما مباشرا فى المكان والزمان وعلى أوضاعها وهيئاتها .

أستطيع أن أذهب - فى البداية - إلى أن أبا البركات قد استعان فى إيضاح حقيقة علم الله بالموجودات الجزئية بعدة مبادئ :

- جنوحه إلى الجانب الإشراقى والصوفى والشرعى فى تفسير ذلك .

- أنه يعتبر أن النفس تستطيع أن تدرك الأشياء والموجودات كما هى على

---

(١) د . العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة الشرق ، طبعة ثانية ١٩٧٣ ، دار المعارف بمصر ص ٢١٣ .

هيئاتها وأوضاعها سواء أكانت بعيدة أم قريبة ، (وعلى سبيل التشبيه والقياس مع الفارق) مثلما نجد الله سبحانه يدرك الأشياء سواء أكانت حسية أم عقلية دون أن يغير ذلك من حقيقة الألوهية .

- بناء على فهم ابن ملكا للألوهية ، وطلاقة القدرة فى الوجود وعلاقتها المباشرة بالأشياء والموجودات يفسح المجال أكثر للقول بعلم الله الشامل بالأشياء والموجودات سواء أكانت حسية أم عقلية بخلاف ابن سينا المؤمن بالفيض والوسائط للموجودات .

ينقد ابن ملكا ابن سينا فيما ذهب إليه من أن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون محلا للصور العلمية . . . [١] .

ويرد هبة الله بن ملكا على ابن سينا ، بأن الإجلال والتنزيه يكون باختيار المنزه المعظم يصلح أن يكون بأمره وفعله حيث يأمران كذلك فيكون لا بعلمه ومعرفته التابعين للوجود اللذين متى خالفهما الوجود كانا محالا باطلا كما علمته من حال المعلومات التى ليس وجود الموجود فيها بعلم ذلك العالم بها بل علم العالم بها من الموجود والموجود إذا وافقه كان صادقا وإن لم يوافقه كان باطلا فليس يكون باختيار العالم وإنما يكون بموافقة الوجود فإن كان الله تعالى ليس كما قالوا فى كونه لا يعرف ولا يعلم بل هو عارف عالم بالموجودات فما نريد فهم التنزيه والإجلال ولا التعالى عما هو عليه وإنما يتعالى عن مقابل ما هو عليه وما يخالف الوجود فى صفاته وليس عقول الحاكمين منهم حكما عليه حتى يكون كما يرضون [٢] .

ويوجه هبة الله بن ملكا نقدا آخر لابن سينا فى قوله : ولا يجوز أن يكون الله عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة أنها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حده ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٩٣ .
(٢) نفس المرجع : ص ٩٤ .

الوجود متغير الذات [1] ويرى أبو البركات أن هذا القول مردود ، لأن واجب الوجود لا يتغير بإدراك المتغيرات ولا يوجب إدراك المتغيرات تغيرا فى ذاته سبحانه وتعالى [2] .

ويعقب ابن ملكا على قول ابن سينا : مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك لأشخاصها فيرى ابن ملكا أنه هذا حق وغير مردود بشرط أنه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من وجهات الإدراك فهو سميع بصير وبالجملة مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شىء علما غيبيا وشهادة قبل ومع وبعد [3] .

ثم يهاجم ابن ملكا ابن سينا هجوما شديدا ، فيما ذهب إليه ، من حيث إنكاره لعلم الله بالجزئيات فى الزمان والمكان ، ويرد عليه : فكيف والذى يلزمهم فيما نزهوه منه أشنع كثيرا عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه وأجلوه عنه فالتنزيه من تنزيههم والإجلال من إجلالهم أولى من تنزيههم وإجلالهم لما يلزم من مقالتهم من الجهل الذى هو عدم المعرفة ولا شىء أولى بالتنزيه والإجلال منه ولا جهل أعظم من جهل من نسب الجهل إلى معطى كل حكمة لكل حكيم وكل علم لكل عالم [4] .

أقول إن ابن ملكا يعتقد أن ما ذهب إليه ابن سينا من عدم معرفة الله بالحالات الجزئية لا ينزه الألوهية ، لأن عدم معرفة الله وإحاطته بكل شىء فى الوجود هو نعت الله بالجهل ، وكيف يكون الله جاهلا وهو فى نفس الوقت مانح ومعطى كل حكمة لكل حكيم ، ومانح كل علم لكل عالم ، فكان الأجدر بابن سينا أن يلتزم بهذه الأصول ، وإلا لو تدبر الأمر قليلا لما ذهب لما ذهب إليه ، وما هو بهذا الشكل بمجل أو منزه للألوهية .

---

(1) نفس المرجع : ص ٨٣ .
(2) نفس المرجع : ص ٨٤ .
(3) نفس المرجع : ص ٨٣ .
(4) أبو البركات : المعتبر (الإلهيات) ، ص ٩٤ .

ثم يحاول ابن ملكا ، أن ينقد ابن سينا عن طريق طرح الفروض والإجابة عليها بأنه إذا كان ابن سينا ، قد سلم بأن المبدأ الأول لكل وجود ، فكيف لا يعرف فى الوجود ولا يعلم به فى كل أحواله : لأنه المبدأ الأول لكل وجود وموجود وكل ما فى الوجود عنه ومنه وما خالفوا هذا بشىء ولا فى شىء بأكثر من أنهم قالوا إنه عما منه وما هو عما عنه فهو عنه بالبداية الحقيقية ونسبته إليه أولى فللعلم والمعرفة على قولهم مبدأ أول لا محالة ولا يكون غيره لأن المبادئ الأوائل عندهم ليست كثيرة بل قد سلموا واعترفوا وقالوا بأن المبدأ الأول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته فعنه العلم والمعرفة أيضا لأنه ليس غيره فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العارفين عمن لا معرفة له ولا علم عنده والعلم والمعرفة مما لا يقول أحد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما ، وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فواجب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم وخالق المعرفة معرف فكيف يعرف من لا يعرف ويعلم من لا يعلم ؟ (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن أبا البركات يؤكد على أن الله يعلم كل شىء فى الوجود وأنه يعلم الموجودات الجزئية بطريقة مباشرة دون أن يغير ذلك من طبيعة الألوهية وبساطتها لأنه إذا كانت النفس الإنسانية تعلم الأضداد والمتغيرات الجزئية ، فكيف بالله سبحانه وتعالى فكما أن الإنسان يدرك الأشياء والموجودات دون أن يغير ذلك من حقيقته شيئا (مع الفارق فى التشبيه) كذلك يدرك الله كل الأشياء والموجودات دون أن يؤثر ذلك على كمال الألوهية .

على جانب آخر يرى ابن ملكا أن هذا هو ما عبرت عنه العقائد والأديان وجميع الأنبياء ، من أن الله يعلم كل شىء ويعرف ويسمع « فهو السميع البصير » ، أى أن الله سبحانه وتعالى يعلم الموجود فى الزمان وأصبح فاعلا فى الزمان ، بعد أن كان خارج الزمان عند ابن سينا .

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة .

وهنا نلحظ لجوء ابن ملكا إلى صوت النقل بجانب صوت العقل الذى توخاه فى البحث عن الحقيقة ، ويحاول أبو البركات أن يوضح هذه الحقيقة فى أجلى صورة وأنصع بيان ، فكما لا نتصور النفس بكنه ماهيتها وعين ذاتها ولا نعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعرف ما فيها من المعارف والعلوم إلا بالمعرفة الاستدلالية أيضا ولا نعرف كونه فيها الا بنسبه إليها لا نعرفها فمدلول هذا الفى غير مدلوله فى جميع ما قلنا مما نتصوره ونعرفه كما أن هذا الذى فيه والذى هو فيه غير ما نعرفه مما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاع الإدراك بالنيل والمشافهة بل بالاستدلال فإذا كانت هذه الحال فى نفوسنا التى هى ذواتنا فما قولنا فى المبدأ الأول الذى بعد معرفتنا عن معرفته مثل بعد وجودنا عن وجوده وفى قدرتنا عن قدرته وفى إدراكنا عن إدراكه فلم لم نتصور ذلك كذلك فى نفوسنا مما نفيناه عنها فكيف ننفيه عن المبدء المعيد لكوننا لا نتصور كيفيته ونقصد به التنزيه عن مشابهة الهيولى ، فالحق أنه منزه عن هذه المشابهة لكن لا بسلب الفى وإيجابه بل بالفرق بين الفيين ، واجعل البعد فى الفرق كالبعد بين المفروق وقس عليه بما تعرفت من حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه فى ولا تسلب المعنى أصلا ، وعبر بما شئت فقد عبر الأنبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وتارة يعلم وتارة يرى وتارة يسمع (١) .

وإذا كان ابن ملكا قد أوضح لنا ، أن الله يحيط بكل شىء علما ، فاعتقد أنه حاول أن يتخذ من مذهبه فى النفس منطلقا لمعالجة هذه القضية لأنه يرى أن صور الأشياء المدركة المختزنة فى النفوس الإنسانية غير مادية مثل الكائن الذى أدركها ، ومن هنا يغدو العلم الإلهى شبيها إلى حد كبير بالعلم الإنسانى فالمدركات الوجودية التى تشاهد فى الأعيان مثل المبصرات إذا أدركناها بحواسنا لا يكون إدراكنا لها بانتقال صورها إلى آلات حسنا بل المدرك منا يدركها حيث هى ، سواء أكان ذلك من ناحية البعد منا أم من ناحية المكان الذى توجد فيه ، فهكذا يكون إدراكنا للموجودات المحسوسة التى ندركها عن طريق الآلات التى خلقها الله تعالى لنا ، ويكون مثل هذا أيضا فى الموجودات

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الإلهيات) ص ٩٩ .

الروحانية التى لا ندركها بآلاتنا الحسية ولكننا نعلمها ونعرفها معرفة استدلالية ، وأن نفوسنا لو وصلت إليها كما تصل إلى المرئى بالعين لأدركناها كذلك أيضا كما تدرك الموجودات الحسية [١] .

هكذا ، يؤكد ابن ملكا على أن الإنسان يستطيع إدراك الموجودات الروحانية التى لا ندركها بآلاتنا الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية وأن نفوسنا لو وصلت إليها فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك من حيث لا يحتجب عنه منها شىء ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شىء كما لم تضق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ولا التشكل بشكل فى جسد كما قاله المجسمون ولكن على الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير[٢] ولعلنا نلاحظ تغلغل الجانب الإشراقى والحدسى فى ثنايا معالجة فيلسوفنا لمشكلة العلم الإلهى ، حيث أن الله لا يحتجب عنه شىء ولا تضيق قدرته بشىء ؟ .

ويبدو أن أبا البركات يميل إلى القول بقدم العلم الإلهى فى علم الله الشامل المحيط الأزلى ، ولكنه يخرج إلى حيز الوجود فى صورة أحداث متعاقبة ، وهو يشير إلى ذلك بالبعوضة وحتى إن صغر شأنها وحجمها ، إلا أنها كأعظم موجود فى الوجود لأن بها سر الحياة ، سر الوجود ، وعلى هذا يذهب ابن ملكا إلى أن كل قدرة فى المعلول عن العلة وفى معلول المعلول فى العلة وعلة العلة فالعلة الأولى جامعة لكل قدرة فى الوجود من حيث أنها تكون عنها وعما عنها بالحقيقة [٣] .

وتجدر الإشارة إلى أن أبا البركات يعرض لحقيقة قدم العلم الإلهى فى الذهن الإلهى ، وأنه علام الغيوب ، فكل قدرة وفعل وما بالفعل فى الوجود

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الالهيات) ص ٨٨ .
(٢) نفس المرجع : ص ٨٩ .
(٣) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (الالهيات) ص ١٦٣ .

من الواجب الوجود بذاته ، وليس من غيره فى الوجود سوى الانفعال والقبول ، ويتسبب أيضا من فعله وإيجاده بقصد ثان وبالعرض لا من جهة العلم والإرادة بل من جهة التسبب وأنه يعلم ما يوجد قبل أن يوجد قلبه بالذات ويريده ويرضاه ويعلم بما يتبع وجوده ويلزم عنه مثل الظل عن الجدار الذى يبنيه البناء ويرضى به أيضا فيكون عن علمه بالذات وعن فعله بالعرض فالمبدأ الأول هو الواحد غير المعلول فى وجوده وماهيته وبذاته إيجاده ذاته وإرادته والإرادة الأولى قبل المخلوقات بأسرها قبلية بالذات وهو بتلك الإرادة الأولى المعقولة المرضية الصادرة عن ذات المريد بذاته علة للوجود بأسره على طريق الجملة والعموم [١] .

لقد كان لأبى البركات أثر كبير فى الخلف ممن جاء بعده ، لقد استفاد فخر الدين الرازى من اعتراضات ابن ملكا على ابن سينا ، فى مسألة العلم الإلهى ، فيذهب الرازى ، بأنهم قالوا البارى تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متبعا له لأن يكون دائما متنقلا من مدرك إلى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فإن الإنسان إذا واظب على الفكر يتأذى به بل إنما يستريح عند الإعراض عن تلك الأفكار فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما فى ذلك الانتقال ، واعترض أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوزها هنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيذ أيضا [٢] .

ويذهب ابن تيمية إلى أن أبا البركات كان موفقا بصدد إيمانه بعلم الله بالجزئيات ، ويعزى ابن تيمية أن سبب ذلك يعود إلى أن أبا البركات ومن ذهب على شاكلته ، كانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك وسلوكهم طريق النظر العقلى بلا تقليد واستنارتهم بأنوار النبوات أصلح قولا فى هذا الباب من هؤلاء

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٦٤ .

(٢) فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٨٠ .

وهؤلاء ، فاثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردا جيدا ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما ينبه من أخطاء سلفه ورأى فساد قولهم فى أسباب الحوادث ؟ فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى ما يقوم به من الإرادات الموجبة للحوادث [1] .

من أجل هذا ، نجد ابن تيمية يسخر من الفلاسفة المشائين الذين ينكرون علم الله بالجزئيات ، ويرى أنهم ينكرون أن الله يعرف عن موسى ، ولا عيسى ولا محمد ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم [2] .

وفى ختام عرضنا لهذا الفصل نستطيع أن نقول بإيجاز أن ابن ملكا ذهب يفند دعاوى ابن سينا فى قوله بعلم الله بالكليات قارعا الحجة بالحجة ، ولم يكن متابعا أو مقلدا له فى هذا الصدد ، ولم يكتف ابن ملكا بهذا وحسب إنما ذهب يعرض لنا مذهبه الذى يعتنقه ويؤمن به وهو علم الله الشامل المحيط لكل جزئيات الوجود فى إطار الزمان والمكان ، فالله يدرك الموجودات على هيئاتها وأوضاعها ، وفى تبدلاتها وتغيراتها ، ويبدو أنه تأثر بطرف ما بالسياق القرآنى، لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء ، ﴿ إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ، وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾[3] ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾[4] ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾[5] . وغيره من الآيات القرآنية [6] لهذا نجد ابن ملكا يستعير بعض المصطلحات الإشراقية والصوفية مثل لا يحجب عنه شىء ، وهو مدرك لكل شىء من أجل أن يدعم وجهة نظره ، وبهذا يفترق هبة الله بن ملكا افتراقا بينا عن ابن سينا ، فبينما ابن سينا ينظر إلى الله فاعلا فى الوجود خارج مقولتى الزمان والمكان ، بالعكس نجد فيلسوفنا ابن ملكا يرى الله فاعلا فى الزمان عالما بكل شىء .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ص ٢٤٧ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٧ .

(٣)٩٨ ك سورة طه ٢٠ .(٤) ٧ ك سورة غافر ٤٠ . (٥) ١٢ م سورة الطلاق٦٥ .

(٦) محمد فؤاد عبد الباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ص ٤٧٠ وما بعدها .

كما أننى ألمحت أيضا أثناء معالجتى لهذه المشكلة أن ذهاب ابن ملكا إلى ان الله الخالق المستمر يتمشى مع القول بالعناية الإلهية المدركة للمحسوسات والمعقولات فى كل وقت وآن بخلاف ابن سينا القائل بالفيض ، وأن الله يدرك ذاته والمبدأ الأول له وبطبيعة الحال هذا يتمشى إلى حد كبير مع القول بعلم الله بالكليات ·

وتجدر الإشارة إلى أن أبا البركات أيضا كما اتضح - من المؤمنين بعلم الله القديم الأزلى قدر فى علمه القديم مصير كل الخلائق ، وهذا لا يمنع فى رأيه أن تشمل عنايته الموجودات الجزئية المتغيرة ، ولعل فيلسوفنا فى هذا الصدد قد استوحى الملمح القرآنى كما سبق أن اشرنا ·

كما أننى أود أن أشير إلى أن أبا البركات يأخذ من فهمه للنفس بأنها تدرك الأشياء كما هى ، وبحالاتها القريب والبعيد ، والصغير والكبير لقد غدا هذا المنطلق - على سبيل القياس - منطلقا فى فهمه أن الله يدرك المحسوسات والمعقولات لأنه ان جاز هذا على الإنسان ، فيجب أن لا نعجب منه فى الألوهية ·

كل هذه العوامل ما تجعلنا نقول إن معالجة هبة الله بن ملكا تفترق تماما عن ابن سينا الذى يجعل علم الله بالأشياء علما كليا ، فالعلم عند أبى البركات إنما يعد علما مباشرا شاملا محيطا بكل جزئيات هذا الوجود ، وأعتقد أنه بصنيعه هذا قد اقترب من الشرع إلى حد كبير ، ولعل هذا ما دعى فخر الدين الرازى وابن تيمية إلى الإشادة بموقفه ·

* * *

الباب الخامس

موقف أبى البركات من نظرية النفس عند ابن سينا

● تمهيد :

انتهينا فى الأبواب السابقة إلى أن أبا البركات كان له موقف من العديد من القضايا والموضوعات الإلهية مثل موقفه من الفيض ، وموقفه من إشكالية الزمان وغيرهما من الموضوعات عند ابن سينا ٠

ونود أن نتعرض فى هذا الباب لموقف ابن ملكا من نظـرية النفس عند ابن سينا ٠

وسوف نرى كيف أن أبا البركات كان له مواقف ، ومساجلات سواء فيما يتعلق بموقفه من روحانية النفس ، أو موقفه من حدوث النفس وكذا موقفه من وحدة النفس الإنسانية وغيرهما من الموضوعات التى سنعرضها بالتفصيل ٠

ولا شك أن هذه المواقف النقدية التى سوف نقف عليها لنسبر غورها فى فكر فيلسوفنا ابن ملكا ، إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن أبا البركات لم يترك شاردة ولا واردة فى مذهب ابن سينا إلا واعتبرها وكان له مواقف منها سواء اتفق أم اختلف معها ٠

وكنهج ابن ملكا - فهو كما قلنا وكررنا - أنه دائما يعرض كافة الآراء المطروحة فى الموضوع ، ثم يتبع ذلك ، برأيه الخاص الذى يعتقده ويؤمن به ٠

ولا جدال أن موقف ابن ملكا من نظرية النفس عند ابن سينا يلقى الأضواء والظلال على موضوع له أهمية ، وهو من الموضوعات الميتافيزيقية الهامة فى فكرهما ٠

الفصل الأول

* موقف أبي البركات من جوهرية النفس وروحانيتها عند ابن سينا
* نقد أبي البركات لبراهين روحانية النفس عند ابن سينا
* روحانية النفس عند أبي البركات البغدادي

● **موقف أبي البركات من جوهرية النفس وروحانيتها عند ابن سينا :**

ينقد ابن ملكا مختلف التعريفات السابقة عليه ، تمهيدا لتقديم تعريف من عنده ، حيث أنه يعتقد أن معظم التعريفات السابقة لا تؤدى إلى الغرض المطلوب ، فهو لا يقبل تعريف النفس « كمـال أول لجسم طبيعـي آلى » [١] أو أنها « جوهر غير جسماني محرك البدن » [٢] .

ويذهب أبو البركات إلى تعريف يرتضيه بقوله :« النفس قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه وما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها يحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه » [٣] .

وفى هذا التعريف السابق الذى يقدمه ابن ملكا يحاول فيه أن يتفادى معظم الإشكالات التى واجهت أرسطو وابن سينا من حيث أن النفس كمال الجسم أو صورة الجسم .

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جزء ٢) ص٢٩٩ . انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط دار المعارف ص ١٥٦ ، أرسطو : ترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى راجعه الأب قنواتي عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٢ ص ٢٦ .

(٢) أبو البركات : المرجع نفسه ، ص ٣٠٠ ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات تحقيق د . سليمان دنيا ، القسم الثانى طبعة ٢ ص ٣٥٥ .

(٣) أبو البركات : المرجع نفسه ص ٣٠٤ .

ولعل بعض الآثار الأفلاطونية تظهر فى تعريف أبى البركات ، بأنها جوهر لا جسد يفعل فى الجسد وبالجسد ، وهذه الآثار قوائم حقا حدسه الشخصى [1] .

من أجل هذا ، نجد ابن ملكا يوضح هذا التعريف بقوله إن القوة نعنى به الفاعل الذى ليس بجسم فإن الجسم لا يكون فاعلا بجسميته بل بالقوة التى فيه فالقوة مبدأ الفعل والفعل صادر عن القـــوة ، وكل فاعل إما قوة وإما ذو قوة ،وذو القوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة » [2] .

وهكذا يحاول ابن ملكا أن يؤكد ان النفس حالة فى البدن أى متصلة به وليست منفصلة عنه ، ويوضح أن السبب الذى دعاه إلى القول إن النفس حالة فى البدن للفرق بين النفس وبين أشياء يسمونها عقولا فعالة مفارقة للأجسام ، وقولنا فى الأبدان ولم نقل فى الأجسام والأجساد لا نعنى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس (٣) .

ونجد ابن ملكا يتصف بالدقة والعمق فى توضيح معنى تفعـــل فيه وبه (التعريف السابق) للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التى تفعل فى البدن ولا تفعل به أى لا تتخذه آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس فى البدن (٤) .

ويبدو أن ذهاب ابن ملكا إلى أن النفس قوة حالة فى البدن ، قد حدا بالدكتور هويدى إلى القول بأن التعريف - فى رأيه - به عيب واضح ، هو أنه قد نص على أن النفس قوة حالة فى البدن ، مع أن أبا البركات فى شرحه لطبيعة النفس حريص كل الحرص على أن يقرر أن النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا فى موضوع (٥) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الجزء الأول مادة أبو البركات الناشر دار الشعب ، يشرف على تحريرها الاتحاد الدولى للمجامع العلمية ١٩٦٩ ، ص ٤٢٧ .

(٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ص ٣٠٤ .

(٣) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٤) نفس المرجع : ص ٣٠٤ .

(٥) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ص ٢٦٠ .

وإن كنا نلحظ أن ابن ملكا - فيما بعد - يدلل على جوهرية النفس روحانيتها رغم انتقاداته العديدة لبراهين ابن سينا على روحانية النفس ، فبالرغم من تفنيده لهذه البراهين ، إلا أنه لا يختلف بصدد روحانية النفس ومخالفة طبيعتها عن البدن ·

وتجدر الإشارة إلى أن ابن ملكا يرى أن معرفة الإنسان بنفسه التى هى ذاته تتقدم على أية معرفة أخرى ، وهو أشبه بالبديهيات واليقينات الأولية أو أن الإنسان يعرف نفسه بالحدس المباشر ، لأنه لو فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا لا يغيب عنه وفى كل فعل فعله الإنسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالته عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت وأردت وكرهت فهذه التاء المضمومة فى اللغة العربية فى اللفظ يدل على ذاته ومن ذلك يترقى من الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء [١] ·

وواضح كل الوضوح مدى تأثر فيلسوفنا ابن ملكا هنا ببرهان الرجل الطائر عند ابن سينا الذى كان معجبا به ، وإن كان ابن ملكا قد أضفى عليه ، من إبداعه وتصويره ، وهو يدل دلالة أكيدة على أن صاحب المعتبر رغم نقده للعديد من الآراء والنظريات عند ابن سينا ، إلا أنه لم يستطع التخلص من حبال شباكه ·· وقد ذكر ابن سينا هذا البرهان فى العديد من مؤلفاته [٢] ، وهذا يدل على تأكيد ابن ملكا على جوهرية النفس ومخالفتها للبدن وأن التعريف الذى ذهب إليه ابن ملكا للنفس إنما كان مبرأ من ظلال المادية ·

* *

(١) أبو البركات : المرجع نفسه ، ص ٣٠٦ ·

(٢) انظر : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جزء ٢ تحقيق د · سليمان دنيا دار المعارف ص ٢٤٥ ، الشفاء (النفس) تحقيق الأب قنواتى والأستاذ سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٢٤٦ ، د · جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب اللبنانى بيروت ص ٣٤٣ ، حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ مطبوعات دار الجيل ص ١٨ ·

Giloson : History of Christian Philosophy in the Middle ages , New York , 1955 , p . 198 .

● نقد أبى البركات لبراهين روحانية النفس عند ابن سينا :

ينقد هبة الله بن ملكا البراهين التى قدمها ابن سينا للتدليل على روحانية النفس ، وهى - فيما يعتقد - ليست شافية ولا كافية لإثبات روحانية النفس ومخالفتها للبدن .

● الحجة الأولى :

التى يذهب فيها ابن سينا إلى أن القوى الجسمانية إذا أصاب موضوعها الذى هو البدن آفة استضر فعلها وليس كذلك القوة العقلية (١) .

ويعتقد ابن ملكا أن القوة العقلية كذلك تستضر أفعالها بأمراض البدن كما يضعف الرأى والتفكر والروية فى الأمراض البدنية ، فإن قيل إن ذلك الضرر ليس فيها ولكن فى الآلة ، قيل ومن لنا بذلك وما الذى يدل عليه أنه كذلك من هذه القوة دون غيرها إذا جمعها وعمها مع باقى القوى ضرر الفعل بمرض البدن فلم تدل هذه الحجة من حيث لم ولم تفرق فإن أغنيت بغيرها من الحجج كانت الحجة غيرها (٢) .

ويبدو أن هبة الله بن ملكا كان يعلم ما فى هذا الدليل من حجة دامغة ووضوح بيان ، من حيث تأكيد ابن سينا على اختــــلاف طبيعة النفس عن الجسد ، وأن القوى العقلية لا تتأثر بمرض البدن ، لأن النفس كحقيقة جوهرية روحية مختلفة كل الاختلاف عن البدن ، ولعل هذا ما دفع ابن ملكا إلى أن يشكك فى قيمة هذا الدليل . وكم كان الأجدر بصاحب المعتبر أن يتمهل فى حكمه على ابن سينا بدل أن يطرح التساؤلات من أجل إهالة التراب على حجة ابن سينا ، فهو يقول (ومن لنا بذلك ، وما الذى يدل عليه) .

إن منطق العقل والمشاهدة يدلان على أن القوى العقلية لا تتأثر فى كل الأحوال بمرض الأبدان ، فكم من مريض ومع ذلك يملك من الروية وعمق التفكير ما يذ الكثير من أقرانه الأصحاء .

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٥٩ .

(٢) نفس المرجع : نفس الصفحة .

● الحجة الثانية :

التى ذهب فيها ابن سينا إلى أن القوى الجسـمانية لا تدرك ذواتها وآلاتها [١] ويجيب هبة الله على ذلك بأن هذا الإدراك إن كان من المدرك للمدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آليتهما وإن كان بواسطة فالفعل يدرك آليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هى الوسائط فى العلم ، والعين أيضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التى هى آلتها بواسطة كالمرآة وتلك الواسطة فى الدلالة للقوة العاقلة كالمرآة فى الإبصار للباصرة ويبقى إدراك الذات متشابها فى الإدراكات الحسية والعقلية فإن كان المدرك فيها كلها نفس الإنسان الواحد كما قلنا فهى تدرك ذاتها وتدرك أنها ادركت فى كل ما يدرك ومع كل إدراك فتبصر وتسمع وتشعر بذاتها وإبصارها وسمعها وأنها أبصرت وسمعت فإن الإنسان يشعر من ذاته بذاته فى سائر أفعاله الإرادية وإدراكاته [٢] .

● الحجة الثالثة :

التى يرى ابن سينا أن النفس العاقلة لو كانت قوة جسمانية لحلت معقولاتها الجسم الذى هو محلها فامتنع عليها إدراك المتقـابلات والأضداد معا [٣] ، ويبدو أن هذه هى الحجة الوحيدة التى راقت لابن ملكا ، فهو يقول، فلا بأس بها فإن الأجسام وما يحلها من الأضداد والمتقابلات لا يجتمع فى الموضوع الواحد منها الضدان معا والنفس تجتمع فتحكم فيهما وعليهما وتقيس إحداهما إلى الأخرى فما حلت عندها فى اجتماعها معا جسما [٤] ، ويعقب الدكتور يحيى هويدى على هذه الحجة ، بأنها هى الوحيدة التى بدت معقولة فى نظر ابى البركات ، لأنها بدأت من النفس ولم تبدأ من الجسم ، فكانت دليلا حقيقيا على روحانيتها وتصويرا صادقا لطبيعتها [٥] .

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة .
(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٦٠ .
(٣) نفس المرجع : نفس الصفحة .   (٤) نفس المرجع : نفس الصفحة .
(٥) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٦٤ .

• الحجة الرابعة :

التى يذهب فيها ابن سينا ، بأن ضعف القوى البدنية وقوة العقل فى الشيخوخة [1] وينقد ابن ملكا هذه الحجة نقدا عنيفا ، إذ يرى أن تسليم الدعوى لا يثبت الغرض المطلوب لأنه ليس كل قوى البدن تضعف بتقدم العمر فبعض القوى يضعف وبعضها يقوى أو على حد تعبيره ، فإن لكل قوة مزاجا يوافقها يقوى به فعلها فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى كما يقوى السمع والحفظ فى الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة فلعل المزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة أكثر من غيره [2] .

والواقع أن فيلسوفنا يرفض أن يعول على هذا البرهان الـذى قدمه ابن سينا كدليل على روحانية النفس وجوهريتها واختلاف طبيعة القوى البدنية بتقدم العمر عن القوى العقلية التى تقوى بالشيخوخة وينتهى فيلسوفنا إلى أن هذه الحجة ضعيفة جدا .

هذه هى أهم الحجج التى صوب لها ابن ملكـا سهام نقده فى مذهب ابن سينا وهو بهذا المسلك يعد ناقدا ، بل وثائرا على الميتافيزيقا السينوية ، ويبدو لى أنه لم يفضل براهين ابن سينا على روحانية النفس ، لأنها غالبا ما تنطلق من البدن لإيضاح حقيقة النفس ، وهو يود أن ينطلق من النفس كنقطة بداية وكحقيقة أولية واضحة بذاتها ، ولست أدل على ذلك ، من تأكيده خلال صفحات المعتبر ، أن النفس شاعرة بذاتها ، ولذاتها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فالسؤال ... ما هى رؤية ابن ملكا حول روحانية النفس ؟

* *

• روحانية النفس عند أبى البركات:

انتهينا إلى أن هبة الله بن ملكا ، لم يقتنع بحجج ابن سينا فى إثبات

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٦١ .

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٦١ ، وانظـر : ص٣٥٧ - ٣٥٨ .

جوهرية النفس وروحانيتها ، ومن ثم مخالفتها للبدن ، وقد سبق أن عرضنا لمعظم الانتقادات التى وجهها ابن ملكا لابن سينا ، ونلحظ أنه بعد أن نقد براهين ابن سينا على روحانية النفس يقول : فلم يبق من هذه الحجج ما نرجع فى المطلب إليه ولا نعول فى الاحتجاج عليه ولم يتضح بشىء منها هل النفس جوهر أو عرض [1] .

لذلك نجد أن ابن ملكا لم يترك الأمر على علاته بعد نقده لابن سينا ، بل حاول أن يقدم لنا بعض الأدلة على جوهرية النفس وروحانيتها ، وهذا يدلنا كما سبق أن أشرنا ان فيلسوفنا لم يعترض على كون النفس من طبيعة جوهرية مخالفة للبدن ، بل يعترض على ضعف البراهين التى قدمها ابن سينا وتهافتها وهى محاولة رغم ما يكون لها أو عليها إلا انها فى رأينا محاولة محمودة ، إذ أن أصالة المفكر تبتدى أكثر ، من خلال نقده وتمحيصه للآراء التى يعرضها .

يرى ابن ملكا أن النفس لا يصح أن تكون عرضا فى البدن ، لأن النفس تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسعها ولا ينتهى إليها ، وكذلك تدرك النفس من المدركات ما يعجز عن إدراكه البدن ، ويضرب هبة الله ابن ملكا الأمثلة على أن النفس تدرك ما لا يستطيع البدن إدراكه كأن يبصر المرء نفسه فى بلدة فيها ألوف من أشخاص الناس فكيف أن يكون فى بدن أحدهم بل فى جزء صغير من بدنه .

وينتهى الشيخ أبو البركات إلى أنه ليس كون النفس فى البدن كون العرض فى موضوعه فليست بعرض فى البدن فبقى أن تكون عرضا فى موضوع غير البدن أو جوهرا قائما بنفسه ولا يجوز أن تكون عرضا فى غير البدن مما هو خارج عن البدن ولا يتصل به فإنا نعلم أنها فى البدن ومع البدن فإما أن تكون هى وموضوعها فى البدن ومعه أو يكون البدن فى جملة موضوعها ومعه وقد استحال أن تكون هى وموضوعها فى البدن [2] .

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، ص ٣٦٤ .
(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، ص ٣٦٥ .

ويعرض أبو البركات لبرهان آخر ، يؤكد فيه على استقلال النفس عن البدن ، وأنها جوهر غير جسماني ، تختلف طبيعتها عن البدن كل الاختلاف فالإنسان قد يكون فى بيت ضيق صغير جدا أصغر وأضيق مما يقدر لبعض ما يدركه على شكله ومقداره ولا يشعر بما هو خارج البيت من ملذ ، أو مؤذ ومناسب ومباين وليس كذلك حاله فى بدنه الذى يشعر بقرص البعوض له ، فما النفس عرض فى موضوع هو البدن ولا ما هو أعظم منه مما يحيط ويتصل به حتى يكون البدن فى جملته ولا فى شىء خارج عن البدن مما لا يتصل بالبدن ولا يكون البدن من جملته فليست فى موضوع البتة فليست بعرض فإن العرض هو الموجود فى موضوع فهى جوهر لأن الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، وليست بجسم لانها لو كانت جسما لقد كان إما أن يكون ذلك الجسم فى هذا البدن وإما أن يكون هذا البدن فيه وليس كذلك على ما بان فيما قبل إنه موضوع للعرض فهى جوهر غير جسمانى فاعل فى البدن وبالبدن مصرف له ومتصرف فيه [1] .

والواقع أن أبا البركات يبذل قصارى جهده للتأكيد على أن حقيقة النفس كجوهر غير جسمانى ، تختلف كل الاختلاف عن البدن ، فهو لم يذهب إلى تسليط الأضواء على البدن من أجل إثبات حقيقة النفس ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن فيلسوفنا حريص أشد ما يكون الحرص أن يبدأ من النفس ، وليس من البدن ، لأن النفس على حـــد قوله هى القادرة على إدراك الكلى ولعلم المجرد .

ويطرح ابن ملكا كل الفروض الممكنة من أجل إثبات حقيقة النفس الفاعلة ، وجوهريتها المستقبلة - فهو يتساءل - وليس لقائل أو يقول فعسى أن تكون النفس عرضا موضوعه جوهر غير جسمانى فإنا نقول له إن هذه الجوهر غير الجسمانى الفاعل فى أبداننا سواء كان يفعل بذاته أو بعرض فيه كالإرادة فى النفس التى هى عرض فيها ، ولا يقول أحدنا أن النفس هى تلك الإرادة

---

(١) نفس المرجع : ص ٣٦٦ .

وكذلك فيما عداها من أعراض تعرض للنفوس فيها فتوجب صدور أفعال منها بحسبها كالمحبة والبغضاء وغيرهما فقد صح لنا بنظرنا هذا القصير المختصر وجود جواهر غير جسمانية وهي النفوس الإنسانية لا محالة [١] .

وفي النهاية ، نستطيع القول ونحن مطمئنون أن أبا البركات يرى أن النفس جوهر روحاني مستقل عن البدن أو على حد تعبير بنيس : إنه يعتبر الروح ككيان غير مادي مرتبط بالجسم ولكنه غير متواجد به أو في أي مكان آخر وغير محدود بمكان في الفراغ وبإمكانها إدراك أي شيء متواجد في أي مكان في الكون [٢] .

* * *

---

(١) أبو البركات : المعتبر في الحكمة (جـ ٢) ص ٣٦٦ .

(٢) S. Pines : Dictionary of Scientific Biography , Vol ume I , New York , P. 27 .

الفصل الثانى

* موقف أبى البركات من حدوث النفس عند ابن سينا

نود فى البداية أن نعرض لمذهب ابن سينا فى النفس ، هل هى قديمة أم حادثة ، وإن كان الرأى الأعم أنها (حادثة كما سنرى) ، ورغم الانتقادات التى يصوبها ابن ملكا لابن سينا فى ذهابه بحدوث النفس ، إلا أننا نؤكد أيضا أن ابن ملكا لا يختلف بصدد حدوث النفس ، إنما يختلف مع ابن سينا فى البراهين والأسانيد التى عول عليها ، وهذا يذكرنا بموقفه السابق من مسألة روحانية النفس ، ولعل هذا يعود بنا القهقرى إلى قواعد المنهج عنده ، إذ أنه يؤكد أن غايته الحق والبحث عن الحقيقة ، وليس مجرد النقد وحسب .

يعرض ابن سينا لرأيه فى حدوث النفس ويدلل عليه بعدة براهين فهو يذهب إلى :

(أ) ان الأنفس الإنسانية متفقة فى النوع والمعنى ، فإذا فرض أن لها وجود ليس حادثا مع حدوث الأبدان ، بل هو وجود مفرد ، لم يجز أن تكون النفس فى ذلك الوجود متكثرة ، وذلك لأن تكثر الأشياء إما أن يكون من جهة الماهية والصورة وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة التى تشتمل على كل مادة فى جهة والأزمنة التى تختص بكل واحد منها فى حدوثه والعلل القاسمة إياها وليس متغايرة بالماهية والصورة لأنها صورتها واحدة ، فإذا إنما تتغاير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن .

(ب) لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، لأنه إذا حصل بدنان حصل فى البدنين نفسان ، فإما أن يكونا قسمى تلك النفس واحدة ، فيكون الشيء الواحد الذى ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وهذا ظاهر البطلان

بالأصول المقررة فى الطبيعيات وغيرها . وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف فى إبطاله .

(جـ) فقد صح إذن أن الأنفس تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون فى جوهر النفس الحادثة مع حدوث البدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى هيئة نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره [1] .

وإذا كانت النفس ليست متكثرة الذوات بالعدد ولا واحدة الذات بالعدد قبل حلولها فى بدن أو أبدان ، فهذا يعنى أن صفتى التكثر والوحدة إنما تأتيانها من حدوثها مع البدن « وهذا يعنى أنها حادثة » [2] .

وفى الحقيقة أن ابن سينا ، يؤكد فى العديد من مؤلفاته كالشفاء والنجاة وغيرهما من المؤلفات ، على حدوث النفس ، وبينما نحن كذلك ، إذ نجد بعض الآراء التى يعرضها ابن سينا وخاصة فى القصيدة العينية ما يناقض آراءه الصريحة ، إذ يشير فى هذه القصيدة أن النفس « هبطت من المحل الأرفع » وقد حلت بالجسد « على كره » وكأنها نسيت عهودا بالحمى لكنها عند ما تذكرها تأخذ بالبكاء [3] .

---

(١) ابن سينا : أحوال النفس ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٩٦ - ٩٨ ، أبو البركات ، المعتبر فى الحكمة جـ ٢ ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، تيسير شيخ الأرض : ابن سينا : دار الشرق الجديد بيروت ، طبعة أولى سنة ١٩٦٢ ص ١٢٧ ، د . جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم دار الأندلس طبعة أولى ١٩٨٤ ، ص ١٨٦ ، د . حسام الدين الألوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين دار الشئون الثقافية بغداد ص ١٢١ ، ابن سينا : النجاة ، طبعة ثانية ، محيى الدين ناصر الكردى ١٩٣٨ م ص١٨٣ - ١٨٤ ، د . جميل صليبا : من افلاطون إلى ابن سينا : دار الأندلس ، طبعة ثالثة ١٩٨٣ ، ص ١٠٧ .

(٢) تيسير شيخ الأرض : ابن سينا ، دار الشرق الجديد ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٢ ، ص ١٢٨ .

(٣) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثانى منشورات دار الجيل ، بيروت ، لبنان طبعة ثانية ١٩٨٢ ، ص ٢٢١ .

فالملاحظ أن هناك تناقضا واضحا فى القول بأن النفس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعا عن العقل الفعال ، فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه فى العقل الفعال أو تصدر عنه فقط عند وجوده ويؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ولكننا نعرف من ناحية أخرى ابن سينا - من قبله الفارابى - يرى أن للصور والمعانى الكلية وجودا فى العقل الفعال سابقا على وجودها فى الأشياء وعلى هذا يبدو أفلاطونيا على غير إرادته على الرغم من قوله بحدوث النفس ، على أن هذا الحدوث نفسه غير واضح ما دام يقرر أن النفوس موجودة فى العقل الفعال (١) .

وكأن ابن سينا يريد أن يجارى الفيلسوفين معا (أرسطو وافلاطون) وهو على كل حال فى قوله حدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية ، ذلك لأن المليين يرون أن لا قديم إلا الله ويستمسكون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسئولية (٢) .

إذا كان الامر كذلك ، فما هى الانتقادات التى صوبها ابن ملكا فى هذا الصدد وما موقفه من براهين حدوث النفس عند ابن سينا ؟

ينقد أبو البركات ابن سينا فى برهنته على حدوث النفس ، فهو يقول فى هذا الصدد : إنها لا تجوز أن تكون قبل البدن واحدة ولا كثيرة وما قالوه فى تفصيل قولهم من أنها لا تكون واحدة تتكثر بالأبدان وحولها فيه ، فمرجعه أنها لا تتجزئ وإنما تتجزئ الأجسام وما فيها مما قوامه بها فقول غير مسلم ولا يقف عنده بحث الناظرين ولا نظرهم فإنه لم يثبت بدليل ولا هو ثابت بنفسه ولا هو مسلم فى أولية العقل إن كل ما ليس بجسم ولا جسمانى لا يتجزئ فإن قيل إن المتجزئ هو ذو الأقطار الذى يتقدر بطول وعرض وعمق وذلك هو الجسم بذاته وما فى الجسم لأجله كان القول فيه كالقول فى التجزئ إلا أن

---

(١) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جزء أول ، دار المعارف ، ص ١٨٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٨٤ .

يقولوا إنا نعنى بالجسم هذا وفيه كلام قد لاح منه فى المبادئ الطبيعية ما نتذكره ونستقصيه فيما بعد وتبقى القضية غير مسلمة فلا يحتج بها [١] .

ويوجه ابن ملكا نقدا آخر ، ولعله فى الغالب يقصد أفلاطون وإن كان هذا النقد يمكن أن يوجه لابن سينا فى قوله بوجود النفوس فى العقل الفعال ، وهو أن النفس لما كانت هى التى تدرك وكان من المفترض أن نتذكر الأمور التى عقلتها قبل حلولها البدن (أى كان لها وجود سابق على وجود البدن) .

ولكن هبة الله بن ملكا يرى أن النفس لا تتذكر شيئا من ذلك وعلى حد تعبيره لا محسوسا ولا معقولا ، فنعلم من ذلك أنها لم يسبق تعلقها بهذا البدن إدراك لشيء ولا حفظ فلم تكن قبل ذلك موجودة بل هى حادثة بحدوث تعلقها به [٢] .

ويطرح ابن ملكا بعض الأسئلة ، فهو يقول فإن طلبت حجة على أن كل نفس إنسانية نجدها متعلقة ببدن لا تتذكر حالها قبل هذا التعلق ؟

يجيب فيلسوفنا على هذا التساؤل ، بأنه ليس فى وسع المرء أن يدلل على ذلك بالحجة والبرهان سوى ما يجده من نفسه ويعرفه من حاله أو يصدق فيه خبرة غيره من نفسه فلا يلزم من هذا إطلاق القضية على أنها كلية بل يحسن الظن فيها من جهة الأكثرية [٣] .

ويعقب الدكتور جلال شرف على هذا النقد من جانب ابن ملكا بأنه يستخدم منهجا استقرائيا محسوسا [٤] ، وإن كنا نعتقد أن أبا البركات يغلب عليه منهج الحدس المباشر أكثر فى هذه النقطة ، حيث نجده يؤكد على ذلك بقوله : فهذه حجتنا على حدوث النفس مع حدوث تعلقهـــا بالأبدان ، وهى

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٧٥ .

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٧٥ .

(٣) نفس المرجع : ص ٣٧٩ .

(٤) د . محمد جلال أبو الفتوح شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ،دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

كالأولية في الأذهان كل فطن يشعر بها ، وان لم يشعر بشعوره ويعلمها، وإن لم يعلم بعلمه ، وبها يستبعد المستبعدون التناسخ وينكرونه [1] .

ومن الحجج الشهيرة التى تقال لاثبات حدوث النفس حجة ابن سينا وهى أن حدوث النفس يتعين بواسطة الجسم فلا يمكن أن توجد النفس قبل الجسم وذلك لأنها إن سبقته فى الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ولا يمكن أن تكون متعددة لأنها ستكون فى تلك الحالة مجرد ماهية ولا تعدد فى الماهية ولا يمكن كذلك أن تكون واحدة لان تميز الاشخاص يرجع إلى نفوسهم كما يرجع إلى أبدانهم .

وأبو البركات يرد على هذه الحجة قائلا : أما الاحتجاج بعدم جواز تعدد النفوس مثل فى حلولها فى الأبدان اعتمادا على أنها تكون واحدة النوع والماهية ، فإن كونها واحدة بالماهية أمر يحتاج إلى بيان ، وسيتضح لنا بطلان وحدة النفوس الإنسانية ، وأما الاحتجاج بأنها لا يمكن أن تكون كذلك واحدة قبل حلولها فى الأبدان اعتمادا على أن الناس يتميزون بنفوسهم قبل أجسامهم . فمن الملاحظ أن أقوالهم هنا لا تتفق مع الأساس الذى أبطلوا من أجله التناسخ ، فهم أبطلوا التناسخ على أساس أن كل بدن يحدث فلابد أن تكون له نفس حادثة ولا يمكن أن ينسخ نفسان لبدن واحد فالأساس فى بطلان التناسخ استحالة وجود نفسين أو أكثر لبدن واحد والأساس فى بطلان وحدة النفوس قبل حلولها فى الأبدان تمايز النفوس بصرف النظر عن الأبدان ، وهذا تناقض[2] .

والواقع أن فيلسوفنا ينكر على ابن سينا إنكارا تاما وحدة النفوس بالنوع والجوهر ولذلك فهو يؤكد على هذه الحقيقة فيقول : الحاصل أن وحدة نفوس الناس بالنوع لم يصح عليه حجة توجب اعتقادا ولا ظنا [3] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر (جـ ٢) ص ٣٧٩ .

(٢) د. يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ، ص ٢٩٠ ، أبو البركات : المعتبر (جـ ٢) ص ٣٧٦ .

(٣) أبو البركات : فى علم النفس (مخطوط) بمعهد المخطوطات العربية ، موجود تحت رقم ٣٠٧ .

ولا يوافق ابن ملكا على حدوث النفس والاحتجاج عليها بابتدائها فى النشوء مع البدن وأخذها من الضعف إلى القوة ومن العجز إلى القدرة وإنتاجهم من ذلك حدوثها مع حدوثه فمن الأقاويل التى توهم وتقنع ولا يتم بها الاحتجاج فى مذهب النظر الحكمى ، إذ لقائل أن يقول لعل أول ما وجدناه من حالها من الضعف هو حالها فى القدم ويستبعد أن تكون استمرت فى قدمها على حالة واحدة دهرا ثم استجدت قوة بعد ضعف ولا يزول الشك بالاستنجاد بل لعله أن يقال إن حالها القديمة هى الأولى وما لها عما يستجد فإنما هو البدن اذا استتمت آليته ظهرت أفعال النفس فيها وهذا أولى [1] .

والمتأمل ، يرى ابن ملكا ، مستقل الرأى ، فهو يحتج على براهين حدوث النفس عند ابن سينا ، ولكنه يؤكد على أن الله يخلق النفـوس ويحدثها ، وطبقا لمذهب ابن ملكا ونقده للفيض ، والعقول العشرة كما عرضنا فى الأبواب الماضية ، وإيمانه بالخلق المستمر وبطلاقة القدرة الإلهية وفاعليتها فى الوجود ، كل هذه الجوانب جعلت ابن ملكا يميل إلى القول بحدوث النفوس.

ويشير أبو البركات إلى أن النفوس الإنسانية ليست واحدة بالنوع ولا متماثلة الجواهر والحقائق فإنه يعرف من اعتبار الموجود منها حيث نجد فى الناس العالم والجاهل والقوى والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والخمول والصبور والملول [2] .

فابن ملكا – فيما يرى – يختلف مع ابن سينا فى ذهابه أن النفوس متفقة بالنوع والجوهر ، بالعكس يرى أن هذا بحسب الرأى والمثل لا بحسب النظر التام الذى يوفى الاعتبار [3] .

يظن أبو البركات أن اختلاف : « أنواع النفوس الإنسانية وطبائعها

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٧٥ .

(٢) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٨٤ ، د . أبو ريان : معجم أعلام الفكر الإنسانى ، مقال عن أبى البركات البغدادى ص ٣٣٤ .

(٣) أبو البركات : نفس المرجع ص ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ .

وغرائزها لاختلاف عللها والمؤثرات فيها فالنبي صاحب الهداية والرواية تكون نفسه أخص وأشرف من غيرها ونوعها في شخصها أو في مماثلة فيها فلذلك استحق أن يكون بينه وبين خلقه سفيرا وله برسالته مبشرا ونذيرا ومعلما ومبصرا ومعجزاته الصادرة عنه بأمر ربه من خاصية نفسه مما قلنا من قدرة الله التي يخصه بها ومن الأرواح والملائكة الذين يصير بلا هويته وروحانيته منهم وبالتفاته إليهم معهم وبصفاته مطلعا على سرائرهم فيصير الغيب عند الشهادة من جهتهم فإن الغيب يَنزل إليهم ويصدر عنهم إلى الوجود في عالم الكون والفساد فهم حملة الأمر الذين تداول الأقضية ، والأقدار على أيديهم وبوساطتهم فالغيب عندهم شهادة قبل خروجه إلى عالم الشهادة كما قلنا ، والنبي بخاصيته وعناية ربه وعنايتهم به والتفاته إليهم [1] .

وفي هذا النص السابق ، نلاحظ أن هبة الله بن ملكا يوضح أن النفوس البشرية مختلفة بالنوع والجوهر لاختلاف طبائعها وعللها ويحاول هبة الله أن يؤكد على ذلك بضرب الأمثلة على النبي ، لأن نفس النبي لها من الخصوصية والتفرد ما لا يكون لغيرها ، لأن النبي يوحى إليه ، وهذا لا يتوفر لكل نفس بشرية ، فالأنبياء لهم خصوصية خاصة عند ربهم ، ولهذا عندما تحدث القرآن عن النبي ﷺ ، قال : ﴿ قُـلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ﴾[2] فالقرآن يؤكد على بشرية الرسول ، ولكن نفسه ليست متفقة في النوع والجوهر مع باقي النفوس،إذ لها خصوصية وشرف لا يدانيه شرف وهو أنه يوحى اليه، كما أننا نلحظ من جانب آخر تأثر ابن ملكا بالعديد من الآيات القرآنية مثل ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ [3].

ولعل بعض التساؤلات التي استوقفتني وأنا أحلل موقف أبي البركات من ابن سينا بصدد حدوث النفس وهي ، إذا كان ابن ملكا قد نقد ابن سينا في هذا المسلك ، فما هي علة النفوس عنده ؟

يبدو لي أن الله هو الخالق لهذه النفوس - فيما يعتقد أبو البركات - ومن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .   (٢) سورة الكهف : آية ١١٠ .
(٣) سورة الفتح : آية ٨ .

ثم فهى حادثة وكل نفس كما علمنا - لها طبيعتها الخاصة والجوهرية وعلى حد قوله : إن لكل شخص أو مجموعة من الأشخاص روحا كوكبية تكون علة وجوده تؤيده وتحرسه وتلهمه وتسمى طباعا تامة وأن هذه الأرواح العالية متباينة فيما بينها من حيث الطبيعة فإن معلولاتها وهى النفوس الإنسانية [1] .

ويجب الا يساورنا أدنى شك فى أن أبا البركات ينظر إلى هذه العلل السماوية كمؤيدة وحارسة وملهمة وليست خالقة أو موجدة ، وإذا ما رجعنا إلى تفسير ابن ملكا للألوهية بأن الله هو العلة الجامعة الفاعلة الوحيدة فى الوجود لوجدنا اتساقا بين هذه الأرواح الكوكبية والنفوس البشرية ، وكم يشتم المرء منا رائحة المثل الأفلاطونية وهى تتغلغل فى أعماق ابن ملكا ، وإن كان يوظفها توظيفا جديدا هنا ، فهى ليست متفصلة بذاتها ، وإنما محكومة بعناية الله ورعايته للوجود ولا شك أنه متأثر فى هذا الجانب بثقافته الإسلامية .

وقد أشار الدكتور أبو ريان إلى هذه الحقيقة بأن أبا البركات يستبعد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال (يهب الصور أى يخلع الوجود على الموجودات) نجد الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى الله [2] .

وفى ختام هذا الموضوع يمكننى القول إن أبا البركات كان له موقف واضح وحاسم من براهين ابن سينا على حدوث النفس ، كما أنه من جهة أخرى حاول أن يؤكد على حدوثها ومن ثم فهو يختلف فى النهج وحسب ، كما أننا نلحظ أن ابن ملكا يحاول أن يدعم آراءه ، سواء بالمقدمات البرهانية أو بالحدس المباشر وهو كما أشرنا من قبل نجد أن النزعة الإشراقية والصوفية واضحة عنده ، وكما ألمحنا إلى أنه يشير إلى أن النفس حادثة ، والأذهان بفطرتها تشعر بذلك ، وهذا ما يحبذه فيلسوفنا ، أنه يركن دائما إلى الحقائق والبديهيات الواضحة بذاتها ، أضف إلى ذلك أن أبا البركات يملأ عالمه بأشتات من الملائكة سواء المدبرين والحفظة ، وهو متأثر فى هذا بالنظرة الإسلامية .

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة (جـ ٢) ص ٣٩١ .

(٢) د . أبو ريان : معجم أعلام الفكر لإنسانى ، ص ٣٤٠ .

وتجدر الإشارة هنا ، إلى أنه يوظف نظرية المثل الأفلاطونية توظيفا جديدا يتسق إلى حد كبير مع العقيدة الإسلامية ويفترق تماما عن التصور اليونانى .

وبهذا تتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية ،فاستبعاد فكرة الوسائط وإلحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية ، ويحبذه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم [1] .

* * *

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة .

الفصل الثالث

• موقف أبي البركات من وحدة النفس عند ابن سينا :

يذهب ابن سينا إلى قسمة النفس إلى أقسام ثلاثة :

(أ) النفس النباتية : هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمي ويغتذي ، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه فيزيد منه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل .

(ب) النفس الحيوانية : هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

(جـ) النفس الإنسانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية [1] .

ويعتقد ابن سينا أن كل نفس من هذه النفوس ، تنقسم إلى مجموعة قوى ، فالنفس النباتية لها القوة الغاذية والمنمية والمولدة ، والنفس الحيوانية لها قوتان المحركة والمدركة وكل من هاتين القوتين تتفرع إلى قوى أخرى ، والنفس الإنسانية تنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة [2] .

ويظن ابن سينا أن هذه النفوس ترتبط فيما بينها في وحدة واحدة من العام إلى الخاص ، ومن البسيط إلى المعقد ، فالنفس النباتية توجد في الحيوانية والحيوانية، توجد في الناطقة ، ولا يرى ابن سينا أية غضاضة في أن تكون النفس واحدة .

---

(١) ابن سينا : الشفاء (٦ - النفس) تحقيق د . جورج قنواتي ، الأستاذ سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٥ ، ص ٣٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٣ - ٤١ .

فابن سينا يقول : فالصواب أن نجعل النباتية جنسا للحيوانية والحيوانية جنسا للإنسانية [١] وعلى ذلك فإذا كان لكل نفس قوى معينة ، فإن قوى النفس النباتية توجد في الحيوانية ، وهذه القوى الأخيرة توجد في النفس الإنسانية بمعنى أن الأولى تكون لكل الكائنات الحية ، والثانية لكل الحيوانات والثالثة للإنسان وحده ، وهو الذى تكون النفوس والقوى كلها مجتمعة فيه ، وهكذا تصبح نفس الكائن الحي أكثر تعقيدا كلما ارتقينا نحو الكمال النسبى الذى نجده في أرقى الكائنات وهو الإنسان [٢] .

ويبدو أن سبب الخلط عند ابن سينا في معالجته لوحدة النفس ، هو مزجه بين الفسيولوجى والروحى ، فهو يعتبر الوظائف البيولوجية الخاصة بالتغذية والنمو والتوليد وظائف نفسية ، وذلك راجع إلى أن النفس في رأيه وفى رأى جميع الفلاسفة الأقدمين على العموم هى علة الحياة كما أنها علة الإدراك وهم لذلك ينسبون إليها جميع الوظائف الحيوية سواء كانت وظائف بيولوجية مثل التغذية والنمو والتوليد أم وظائف نفسية مثل الإدراك ، فابن سينا وعلماء النفس الأقدمون على العموم لم يميزوا بين علم البيولوجيا وعلم النفس [٣] .

فالقول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص قد يوهم بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض ، وقد يؤدى بنا إلى تقسيم الحياة النفسية إلى أقسام مختلفة متمايزة ومستقلة بعضها عن بعض ، مثل قوله : إن لكل قوة لها فعل أولى ولا تشارك قوة أخرى لها فعل أولى مخالف لفعلها الأولى [٤] .

---

(١) نفس المرجع : ص ٣٢ .

(٢) د . عاطف العراقي : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، ط ٣ ، ١٩٧٣ ، ص ١٥٧ .

(٣) د . محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، دار الشروق طبعة ثالثة ١٩٨٠ ، ص ٣٨ ، إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف بمصر ، الجزء الأول ط ٣ ص ١٧٦ ، د . يحيى هويدى : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ص ٢٦٦ .

(٤) ابن سينا : الشفاء ، جزء أول ، ص ٢٨٩ .

وفكرة وجود وظائف نفسية مستقلة بعضها عن بعض فكرة يرفضها العلم الحديث الذى يذهب إلى أن الظواهر النفسية ذات وحدة لا تتجزأ ، او هى تصدر عن الإنسان ككل [١] .

صحيح أننا لا ننكر أن هناك بعض النصوص عند ابن سينا ، يحاول أن يؤكد فيها على وحدة الحياة النفسية [٢] إلا أن حديثه عن القوى يجعل النفس تتوارى بعيدا عن السطح [٣] ويعلق الدكتور العراقى فى هذا الصدد : بأن تحديد مكان فى المخ لهذه القوى يعد شيئًا باطلا ، وضربا من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث ، إلا أن هذا كان بعيدا عن ذهن ابن سينا لقلة التجارب وطبيعة العصر الذى عاش فيه ، إذ لم يتح للعلماء خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الاولى ، حين رأوا أنه على الرغم من إصابة أفرادها فى أجزاء من المخ إلا أن الوظيفة التى ينسبها فيلسوفنا وكل القائلين بهذه النظريات لا تزال تعمل [٤] .

وإذا كان هذا هو موقف ابن سينا من مسألة وحدة النفس - كما عرضنا بإيجاز - فما هو موقف ابن ملكا من هذا المشكل ؟ هل سيتابع ابن سينا فى هذا الصدد ، أم سيفترق عنه فى معالجته كطبيعته ثائرا ومجددا ؟

يذهب ابن ملكا إلى تقسيم النفوس كالآتى :

(أ) النفس النباتية : فإنها تشعر بأفعالها شعورا ما ، وتعرف مقاصدها التى تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ، ولا تشعر بشعورها ، ولا تعرف معرفتها كما قلنا .

---

(١) د . محمد عثمان نجاتى : المرجع نفسه ص ٤٠ .

(٢) انظر فى هذا الصدد : ابن سينا : النفس ص ٢٢٤ ، النجاة ص ١٦٨ ، أحوال النفس ، تحقيق د . الاهوانى ص ٦٨ .

Dr . Madkour : La Place d' al - Farabi dans L' ecole Philosophique , Musulmane , Paris 1934 , p. 125 .

(٣) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ص ٢٧٥ .

(٤) د . عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ط ٣ ، ١٩٧٣ ص ١٦٢ .

(ب) النفس الحيوانية : تشعر شعورا أكثر وتعرف معرفة أتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها .

(جـ) النفس الإنسانية : تشعر شعورا أكثر من شعورهما وتعرف معرفة أتم ، تتسع معرفتها الأشياء الكثيرة ولأصناف المعرفة حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة، والحكم القول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة[1].

ونلاحظ أن هبة الله بن ملكا يجعل الشعور كمدخل للتفرقة بين النفوس، فالاختلاف بين هذه النفوس كما يعتقد ابن ملكا اختلاف بالجوهر والنوع[2] وليس كما هو الحال عند ابن سينا من البسيط إلى المعقـــد أو على حد تعبير ابن ملكا بالأشد والأضعف .

ويبدو لي أن مفهوم الشعور هذا ، قد استوحاه ابن ملكا من سلفــه ابن سينا، وخاصة إذا تأملنا في كتاب التعليقات ، سنجـــــد هذا المفهوم في ثنايه[3] ، ولكن الجديد أن ابن ملكا استطاع أن يوظفه توظيفا جديدا يتفق مع نظرته التجديدية في النفس .

إذن، فيلسوفنا ابن ملكا يذهب إلى أن النفس النباتية ، تتحرك بحركتها وتعرف بشعورها مقصدها وغايتها سواء إلى أعلى أو إلى أسفل ، كما أن النفس الحيوانية تستطيع أن تعرف معرفة أكثر رقيا ، وتفعل بحسب هذه المعرفة أما النفس الإنسانية فهي التي تستطيع أن تعرف بالروية والنطق أو على حد تعبيره معرفة المعرفة .

لقد غدا مفهوم الشعور حاجزا ومحددا بين النفــــوس ، ولقـــد حاول ابن ملكا أن يتخلص من الفهم القديم الأرسطي والسينوي للنفس ، وهو الخلط بين الفسيولوجي والروحي ، فهو يقيم الحواجز والسدود بين النفوس ، ويرى أنه لا يجمعهم ثمة رابط ، فالنفس النباتية والحيوانية والإنسانية يتباينوا

---

(١) أبو البركات : المعتبر (الطبيعيات)، ص ٣٠٣ .

(٢) نفس المرجع : نفس الصفحة .

(٣) انظر في هذا الصدد : التعليقات لابن سينا ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

فيما بينهم أشد ما يكون التباين ، أو أن هذه النفوس مختلفة بالجوهر والنوع ، فابن سينا لا ينكر أن للنبات نفس وهى النفس النباتية ، وللحيوان نفس وهى النفس الحيوانية وللإنسان نفس وهى النفس الإنسانية .

من أجل هذا ، لا يرى ابن ملكا أن قوى النفس النباتية تكون موجودة فى الإنسان ، لأنه لو صح ذلك : لكنا نشعر بما يحدث فى أبداننا من استحالات الغذاء وحركاته أولا فأول لأن القوى الفاعلة لذلك تدركه إذا كان ذلك من شأنها لا محالة والمعهود والمشهور بخلاف هذا ، وما من أحد يشعر بتغير الغذاء فى معدته فى أكثر الأحوال أن يشعر بكيفية ذلك التغير ، فكيف بالذى فى الكبد بل وبالذى فى العروق على كثرتها والذى فى واحد واحد فى الأعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا أن نشعر بجزء من أبداننا التى تتصرف قوانا فى تغذيتها كالعروق والأعصاب والأغشية والرباطات حتى لا يخفى علينا شىء من أوضاعها ولا من أشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشريح وما نعرفه بالحدس والتجربة فهذه حجة بالغة فى أن القوى الطبيعـــية غير القوى الإدراكية(١) .

هكذا يحاول ابن ملكا أن ينفى عن النفس الإنسانية أى شبهة فى أنها جوهر قائم بذاته ، وقد علمنا من خلال تعريفه للنفس أنها قوة حالة فى البدن ولكنها منفصلة عنه ومستقلة تمام الاستقلال ، وقد حاول ابن سينا أن ينحو هذا المنحى ، ولكن يبدو أن مفهوم أن النفس صورة الجسم الأرسطى كان يؤثر عليه بشكل أو بآخر ، لأن النتيجة المترتبة على ذلك ، أن الأخير وهو الجسم أضحى ضروريا لوجود النفس ، ولم يعبأ ابن ملكا بمثل هذا ، إنما كان منطلقه النفس فى البداية كمنطلق لمعالجة نظريته النفسية ،ولقد أشار المستشرق بينيس إلى شىء من هذا فى دائرة المعارف الإسلامية :بأن نقطة الانطلاق فى هذا المذهب هى وعى الإنسان بنفسه ، وهذا الوعى موسوم بسمة اليقين لكل معرفة أخرى (٢) .

---

(١) أبو البركات : المعتبر (الطبيعيات) ص ٣١٣ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : مادة أبو البركات ،الاتحاد الدولى للمجامع العلمية، الناشر ، دار الشعب ، الجزء الأول ١٩٦٩ ، ص ٤٢٧ .

ويوجه ابن ملكا نقدا آخر لابن سينا فى ذهابه بتعدد القوى وفاعليتها ، فهو يرى أن المبدأ الذى يصدر عنه فى أجسامنا ما يصدر عنه من الأفعال لو كان قوى متعددة لقد كان كل واحدة منها لانها غير الأخرى يكون الشعور والمعرفة التى للإنسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها على انفرادها دون الباقية وحينئذ إن كان بعضها يشعر بالبعض فشعور كل واحدة منها بالأخرى لا يكون شعورا لشيء بذاته بل بغيره ، وإن كان كل واحد منها يشعر بذاته فليس هو شاعر بغيره من حيث هو شاعر بذاته فكيف وهو يشعر بشعوره بذاته أنها واحدة ولا يشعر من ذاته كثرة البتة [1] .

وعلى هذا المنوال ، نجد ابن ملكا ، يحاول أن يسلط الضوء على النفس وأنها واحدة بذاتها ، تفعل بذاتها وأن القوى الأخرى مجرد وسائط فقط ، أى مجرد أداة قابلة وليست فاعلة فى الإدراك وبهذا يفترق ابن ملكا عن ابن سينا فى نظرته إلى النفس ، فبينما يعتقد ابن سينا أن قوى النفس سواء الظاهرة والباطنة لها من الادراكات الحسية بخلاف النفس الناطقة تدرك الكليات دون الجزئيات ، إذ نجد الأمر عند ابن ملكا يختلف تماما فالنفس هى المدركة للأشياء والموجودات سواء أكانت حسية أم عقلية [2] ، فهى تستطيع أن تدرك ذلك بنفسها وأن الآلات والقوى مجرد وسائط وحسب ، وبهذا يتبدى لنا ابن ملكا سباقا لعصره بعدة قرون ويبدو أن جل الباحثين لم ينتبهوا إلى هذه الثورة التى أحدثها ابن ملكا فى فهمه لوظيفة النفس ، ولعل هذا ما أكد عليه علم النفس الحديث .

فيعتقد ابن ملكا : أنا نشعر شعورا محققا أن الواحد منا هو الذى يبصر ويسمع ويفكر ويتفكر ويتذكر ويشتهى ويكره ، ويرضى ويغضب وأن ذاته وأنيته واحدة لها فى نفسها وشيئان لا يكونان بالذات شيئا واحدا بل فى حالة تشملهما وصفة تجمعهما والقول بذلك أعنى بوحدة الكثيرين والاغيار إنما هو غفلة من قائله وتجزيف فى قوله وغلط وتحريف فى تفهم ما يقال له وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة فى الشخص الواحد منا هى

---

(١) أبو البركات : المعتبر (الطبيعيات) ص ٣١٩ .

(٢) انظر : أبو البركات : نفس المرجع ، ص ٤٠٠ ، ٤١٠ ، ٤١٤ .

ذاته الواحدة التى يشعر بها وإن كانت فإنما تكون واحدة منها ، وإذا كانت تلك الاخرى وان كانت هى التى تفعل فالفاعل غيرها فإن القوة الباصرة إذا كانت هى التى تبصر وهى غيرى أعنى غير نفسى وذاتى فغيرى الذى أبصر لا أنا وأنا اشعر وأعرف وأعلم علما يقينيا صادقا أننى أبصر وأسمع وأقول وأفعل وإن كانت تبصر معى وأبصر معها كل على انفراده وقائم فى فعله بذاته فلا حاجة لى إليها ونحن إنما نشعر ونقول بأبصارنا لا بأبصار غيرنا وكل آخر بالعدد غير وإن كانت تبصر وتنقل إلى المبصر وأبصره بها وفيها فلا يخلو أن ينقل ما ابصرته بحصوله فيها أولا وانتقاله إلى منها فهى آله قابلة لا فاعله فهى محل لابصارى وهيولى لا قوة فاعلة أو لا شعور لى بفعلها ولا فرق فى ذلك عندى بين أن تنقل المدرك إلى فلا تدركه أو تنقله مع أنها تدركه وأدركه أنا فيها فيكون الباصر الذى أعرفه وأشعر به على سائر الأقسام هو أنا أعنى نفسى التى هى ذاتى وهويتى [1] .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن ملكا يحاول أن يؤكد على أن النفس تدرك المعقولات والمحسوسات دون أن يؤثر ذلك على طبيعة النفس ، فلهذا يشير إلى هذه الحقيقة بقوله : وتحقق وتكرر مرارا كثيرة بعبارات مختلفة ومتفننة أن مدرك المحسوسات منا ومدرك الأعيان الموجودة هو مدرك الذهنيات فينا وما تجزأ بصور المحسوسات ولا انقسم حتى يلزم من انقسامه انقسام ما يدركه ويحل فيه من الصور المعقولة التى قالوا إنها لا تتجزئ ، فقد بطل ما قيل من أن مدرك المعقولات فينا غير مدرك المحسوسات ومدرك الذهنيات غير مدرك الموجودات وبطل ببطلانه ما شيدوه على بنيانه من وجود شيء يدرك المعقولات إدراكا بالفعل ودائما ولا يدرك المحسوسات ويدرك الكليات ولا يدرك الجزئيات بل العكس أولى [2] وتخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وأنها واحدة هى نفسك التى شعرت بأنها أدركت لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض[3] .

وينقد ابن ملكا ابن سينا فى ذهابه إلى تحديد مناطق معينة فى المخ كقوى

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣١٨ .
(٢) أبو البركات : المعتبر (الطبيعيات) ص ٤١٦ .
(٣) نفس المرجع : ص ٣٢٢ .

للنفس ، ويعتقد أبو البركات : أن هذه الادراكات الذهنية لهذه المدركات ليس على ما يرونه ويقولونه من انتقاشها فى هذه الأجزاء من الدماغ والروح ولا القوة المدركة لها موجودة في الدماغ والروح وجود العرض فى الموضوع الذى لا يجوز قوامه دون ما هو فيه حتى يكون إدراكها لهذه النقوش بانتقاشها فى موضوعها ويستحيل بما قيل من إدراك ذوات الأشكال والمقادير والمدرك الذى لا شك فيه مثل أن نعلم وننظر وبعد علمنا وتظرنا هى النفس التى هى ذات الواحد منا التى تبين ويتبين أن قوامها ليس بالبدن بل هى من الجواهر القائمة بذاتها لا تقوم بالبدن ولا تتحيز به ولا تتشكل بشكله ولا تتقدر بمقداره [1] .

والمتأمل فى هذه المعالجة من ابن ملكا ، يرى أنه يحاول أن يكون مجددا بكل ما أوتى من طاقة ، وهو بهذا النهج استطاع أن ينقد ابن سينا على أساس من النقد المنهجى المكين .

ومن جانب آخر، يرى ابن ملكا أن النفس تستطيع معرفة الحقائق مباشرة عن طريق إدراك الذات لموضوعاتها أو إدراك الذات للذات ، وهو ضرب من المكاشفة الصوفية أو بالحدس المباشر التى لا تحتاج النفس فيها إلى وسائط والنفس فى هذه الحالة تشعر بقوتها فتهجم على موضوعها الشيء وهى واثقة من أن شيئيته لن تنال من معقوليتها وبأن كثرته لن تؤثر فى وحدتها [2] .

وكما عرضنا لموقف ابى البركات من نظرية الفيض والصدور ، فهو بطبيعة الحال ينكر العقل الفعال وفاعليته فى النفوس فى إدراك الحقائق العقلية ، من أجل هذا ، نجد فيلسوفنا هبة الله ، يرى أن النفوس فى تعلمها بعد الجهل وكمالها بعد النقص لا يلزم منها هذا ، فإن الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى (ينقد هنا العقل الفعال) بل تخرج إلى كمالها ، كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى

---

(١) نفس المرجع : ص ٣٤٣ .

(٢) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ص ٢٨٥ ، أبو البركات ، المعتبر فى الحكمة (الطبيعيات) ص ٤١٤ .

كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها بالفعل وينتهى بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها [١] ،ولعل كلام ابن ملكا هنا يذكرنا بقواعد المنهج عنده من أن النفس تصل إلى الحقيقة عن طريق النظر فى صفحة الوجود ، وليس بمعونة العقل الفعال كما هو الحال عند ابن سينا ، ومن هنا يتبدى لنا اختلاف ابن ملكا عن سلفه ابن سينا بصدد المعرفة ، فبينما النفس عند ابن سينا بقواها الظاهرة والباطنة تدرك الجزئيات وبقواها العاقلة تدرك الكليات وبمعونة العقل الفعال الذى يخرج الحقائق عن طريق إشراقه على النفس من القوة إلى الفعل ، إذ نجد فيلسوفنا هبة الله يؤكد على أن النفس لا تستمد المعرفة من العقول المفارقة ٠

ورغم هذا لا ينكر ابن ملكا أن يكون المعلم للنفس من البشر وهو الأكثر كما يعلم الجهال العلماء وقد يكون منهما أعنى من البشر وغير البشر كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا أو بطيئا ولا يتعلم وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والأكثر من أماثل العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو أولى هذا فى التعلم [٢] ، ويلاحظ على ابن ملكا تأثره بالجانب الصوفى والإشراقى ٠

بعد هذا العرض - أستطيع أن أستخلص من كل ما سبق أن أبا البركات كان له موقف ، وموقف واضح من وحدة النفس عند ابن سينا ، يمكننى أن ألخصها فى الآتى :

١ - استطاع هبة الله بن ملكا أن يوجه نقدا موضوعيا على أساس من النقد المنهجى المكين ، فالقول بوحدة النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية عند ابن سينا ، لا يقره ابن ملكا بل يذهب إلى أن كل نفس خاصة بنوعها فالنباتية للنبات والحيوانية للحيوان الناطقة للإنسان ، ومبلغ علمى أن هذه النقطة جديرة

---

(١) أبو البركات (المعتبر) الطبيعيات) ص ٤١٢ ٠

(٢) د ٠ جلال أبو الفتوح شرف : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى ، طبعة أولى سنة ١٩٧٢ ، دار المعارف بمصر ، ص ٥٤ ٠

بأن تسجل لفيلسوفنا هبة الله ، كما أنه استطاع أيضا أن يوظف مفهوم الشعور توظيفا جديدا ينم عن أن صاحب المعتبر قد اعتبر واختبر ولعل سبب الاضطراب فى نظرية النفس عند ابن سينا هو الخلط بين الفسيولوجى والروحى ·

٢ - أكد هبة الله بن ملكا على وحدة الحياة النفسية ، وأن قوى النفس قابلة فقط ، وليست فاعلة ، بعكس ابن سينا ، فالذى يقف على تركته الفكرية لن يستطيع أن يكون بمنأى عن أن القوى النفسية قد قامت مقام النفس ، وأضحت ذات فاعلية ، ومن هنا لا يجد الباحث أية غضاضة فى القول أن ابن ملكا بصنيعه هذا قد أكد على وعى النفس بذاتها كحقيقة أولية لا يمكن الشك فيها ·

٣ - من زاوية أخرى أن أبا البركات بناء على نظريته فى وحدة الحياة النفسية ، وأن القوى مجرد وسائط وحسب أى قابلة فقط وليست فاعلة ، يرى أن معرفة النفس للحقيقة تتم بذاتها وليس بمعونة العقل الفعال كما هو الحال عند ابن سينا ·

* * *

الفصل الرابع

* خلود النفس عند ابن سينا وأبى البركات البغدادى
* خلود النفس عند ابن سينا
* براهين خلود النفس عند ابن سينا :
  (أ) برهان الانفصال
  (ب) برهان البساطة
  (جـ) برهان المشابهة
* البعث الجسمانى عند ابن سينا
* خلود النفس عند أبى البركات
* براهين خلود النفس عند أبى البركات
* إثبات المعاد الجسمانى عند أبى البركات

● خلود النفس عند ابن سينا :

سبق أن عرضنا لموقف ابن ملكا من روحانية النفس وكذلك حدوثها عند ابن سينا، فابن سينا وابن ملكا لم يختلفا بصدد جوهرية النفس وروحانيتها ، وإن اختلفا فى الوسائل إلى الهدف ، لهذا فهما يتفقان على خلود النفس فى الآخرة ، ولا يجد ابن سينا أية غضاضة فى ذلك ، لهذا سنعرض بإيجاز لمشكلة الخلود عند ابن سينا ثم نعقبها بعرضنا لها عند أبى البركات ·

يرى ابن سينا أن النفس الإنسانية ، تحدث مع البدن ولكنها لا تفسد بفساده [1] وكما نعلم أن ابن سينا يؤكد على جوهرية النفس وروحانيتها ، ومن ثم مخالفة طبيعتها عن البدن ، فهو يذهب إلى التأكيد على خلود النفس

---

(1) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ، منشورات دار الجيل بيروت ، لبنان ص ١٨٦ ·

ببراهين عديده ، ولا شك أنه متأثر إلى حد كبير ببرهنة أفلاطون على خلود النفس [١] وبشكل خاص فى محاورة فيدون [٢] .

فابن سينا يحاول نفى أية علاقة علية تربط بين النفس والبدن ، بل يراهما متمايزين ، والمتأمل فى نصوص الشيخ الرئيس يلحظ غموض حديثه فى هذا الموضوع ومحاولته المستمرة لتحرير النفس من ربقة البدن ، ونفس ابن سينا هذا يهتم فى مجال الطب اهتماما بالغا بالبدن وهذا أمر طبيعى فالإنسان فى حياته الدنيا يحتاج لجسد معاف صحيح إما فى حياته الخالدة وهو ما تهتم به الميتافيزيقا فهو لا يحتاج لهذا الجسد [٣] .

وبهذا نجد ابن سينا يؤكد على مغايرة النفس للبدن ، وأن النفس جوهر فرد روحانى من أجل إثبات خلود النفس وبقائها بعد بوار البدن [٤] .

لقد أفرد ابن سينا العديد من الرسائل وأشار فى العديد من مؤلفاته إلى خلود النفس وسعادتها فى الآخرة ، وكيف لا وابن سينا الفيلسوف الذى نشأ فى كنف الحضارة الإسلامية ، وغذى ورضع من لبانها ، فالنفس فى رأيه - مجرد آلة للبدن ، لا تفنى بفنائه ، لأنها غير منطبعة فيه أو كما يقول : " لما كانت النفس الناطقة التى موضوع ما للصور المعقولة ، غير منطبعة فى جسم تقوم به ، بل إنما هى ذات آلة الجسم ، فاستحالة الجسم أن يكون آلة لها ، وحافظا للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرا ، بل يكون باقيا بما مستفيد الوجود من الجوهر الباقية " [٥] .

(١) د . عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٨١ .

(٢) انظر : محاورة فيدون لأفلاطون ترجمة عزت قرنى ، الناشر مكتبة الحرية الحديثة ، ص ١٧٢ - ٢١٠ .

(٣) د . زينب الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، طبعة أولى سنة ١٩٨٦ ، ص ١٢٨ .

(٤) د . سعيد مراد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، تصدير د . العراقى ، الناشر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٢ ، ص ٦٩ .

(٥) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جـ ٣ تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

● براهين خلود النفس عند ابن سينا :

(أ) برهان الانفصال :

يبنى فيلسوفنا هذا البرهان على اختلاف طبيعة النفس كحقيقة جوهرية روحية لا تفنى عن الجسد كطبيعة مادية قابلة للفناء والعدم ·

وموضوع هذا البرهان أن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق فاما أن يكون :

(أ) تعلقه به تعلق المكافيء فى الوجود ·

(ب) تعلقه به تعلق المتأخر فى الوجود ·

(جـ) تعلقه به تعلق المتقدم عليه فى الوجود الذى هو قبله بالذات لا بالزمان ·

فإذا كانت علاقة النفس علاقة المكافيء فى الوجود ، أى إذا كان الجسد والنفس قد وجدا معا فإما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية وإما أن تكون عرضية ، فإذا كانت علاقتهما ذاتية ، صار كل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه وانقلبا إلى جوهر واحـد ، فليست إذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية ، وإذا كانت علاقتهما علاقة عرضية أمكن زوال أحدهما من غير أن يزول الآخر [١] .

وإما أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر فى الوجود لزم ذلك أن يكون البدن علة النفس ، والعلل تنقسم إلى علة فاعلة ، وعلة مادية ، وعلة صورية ، وعلة غائية ، ولا يتصور أن يكون الجسم علة فاعلة ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بنفسه بل بقواه المادية ، ولما كانت من الأعراض فلا يجوز أن يكون علة فاعلة ، كذا لا يمكن أن يكون الجسم علة مادية ، لأن النفس غير منطبعة فى الجسم ، فلا يمكن للمادى أن يكون علة لغير المادى ، وإذا كان

---

(١) د · جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ص ١٢٠ ، الهداية لابن سينا ، تحقيق د · محمد عبده ، مكتبة القاهرة الحديثة ص ٢٢٤ ·

الأمر كذلك فى العلة الفاعلية والمادية ، كان من المحال بالنسبة للعلة الصورية والغائية بل العكس هو الأولى فى هذا الأمر [1] فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية [2] .

فلم يبق إذن إلا أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود ، بحيث تكون النفس والجسم لاحقا ، وهذا إن صح لزم عنه أن يكون الجسم خاضعا للنفس لا النفس للجسم ، ولكن القول بحدوث النفس يمنع اعتبار تعلقها بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود [3] .

وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى أن العلاقة بين النفس والجسد عرضية ، من ثم فإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن ، بل تعلق فى الوجود بالمبادئ الأخرى التى لا تستحيل ولا تبطل [4] .

(ب) برهان البساطة عند ابن سينا :

يبدو أن ابن سينا وجد أن البرهان الأول غير كافى ، فأراد أن يدعمه ببرهان آخر ، وهذا البرهان يعتمد أيضا على جوهرية النفس وروحانيتها ، ومن ثم بساطة طبيعتها ، لأن من المحال أن يجتمع فى النفس قوة الفساد وقوة الفعل أو وفعل أن يبقى ، وكيف يجتمع الفاسد والخالد فى النفس الواحدة وهى أحدية الذات ، لو كان الأمر كذلك ، لكانت النفس مركبة ، وحيث أن النفس ذات روحية بسيطة ، فهى إذن خالدة ، وواضح أن هذا البرهان هو من فرض ابن سينا وليس برهان يقينى وعلى حد قول الدكتور مدكور : « مجرد فرض يفترضه ابن سينا ويعوزه الدليل وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ

---

(١) انظر ، ابن سينا : أحوال النفس ، رسالة فى النفس وبقائها ومعادها حققه وقدم له د . الأهوانى سنة ١٩٥٢ ، عيسى البابى ص ١٠٠ .

(٢) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(٣) ابن سينا : المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٤) نفس المرجع : نفس الصفحة ، د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ص ٢٤٩ .

والرد [1] يقول ابن سينا فى هذا الصدد : إن شيئا آخر لا يعدم النفس البتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما فيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد ففيه فعل أن يبقى محال أن يكون من جهة واحدة وفى شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس بفعله أن يبقى ، فإن معنى القوة مغايره لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل ، لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء ، فإذن لأمرين مختلفين فى الشيء يوجد هذان المعنيان ، فيقول : إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركبة ، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد ، فى الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران [2] .

(جـ) برهان المشابهة عند ابن سينا :

أحد براهين ابن سينا الميتافيزيقية الهامة ، والتى يمكن إضافتها للبراهين السابقة ونعتقد أن هذا البرهان قد تأثر فيه ابن سينا ببرهان البساطة الذى عرضه أفلاطون فى فيدون ، ولعل أفلاطون بنى برهانه هذا على مبدأ الشبيه يدرك الشبيه ، أو أن النفس من طبيعة بسيطة والبسيط خالد ، ومن ثم فهى تتشبه بالمبادئ المعقولة الخالدة فى عالم المثل ، وهى بهذا خالدة خلودها ، فقد ذهب ابن سينا فى هذا البرهان إلى : أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها وهى كما قدمنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور وهو جوهر عقلى أزلى باق ويبقى المعلول ببقاء علته [3] .

---

(١) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ، الجزء الأول ، طبعة ثالثة ، دار المعارف ص ١٨٦ .

(٢) ابن سينا : أحوال النفس ص ١٠٣ ، د . النشار ، د . أبو ريان : قراءات فى الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧ ، ص ٤٩٣ ، د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ص ٢٥٠ ، د . محمود قاسم فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام مكتبة الانجلو ، ط ٢ ، ١٩٤٥ ، ص ١٦٤ .

(٣) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ١٣ .

هذه هى أهم البراهين على خلود النفس عند ابن سينا ، وهى كما لاحظنا تعتمد على اختلاف طبيعة النفس كحقيقة جوهرية روحية تختلف عن الجسد كل الاختلاف .

● **البعث الجسمانى عند ابن سينا :**

من القضايا الخلافية والتى دار حولها العديد من الآراء ، وأردت أن أشير إليها ، لبيان موقف ابن سينا من هذه المشكلة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ربما تلقى أضواء أكثر وأنا بصدد معالجة مشكلة الخلود والبعث عند ابن ملكا .

ولن نسترسل فى معالجة هذه النقطة ، إذ أن فيلسوفنا قد عالج هذا الموضوع فى العديد من مؤلفاته كالنجاة وغيرها ، إلا أن الرسالة التى حسمت هذا الموضوع بشكل مفصل « الأضحوية فى أمر المعاد » .

يذهب ابن سينا إلى أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربا ما لا يفهمون إلى إفهامهم بالتشبيه والتمثيل (١) .

ولما كانت الشرائع واردة لخطاب الجمهور بالتشبيه والتمثيل ، فيعتقد ابن سينا ، أننا يجب أن : نرجع إلى المعقول الصرف ، فيقول إن الإنسان ليس إنسانا بمادته بل بصورته الموجودة فى مادته ، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته فى مادة ، فإذا بطلت صورته عن مادته ، وعادت مادته ترابا أو شيئا آخر من العناصر فقد بطل ذلك الإنسان بعينه (٢) .

ويبرهن ابن سينا ، على استحالة البعث الجسمانى فى الآخرة ، ببراهين عدة نذكر منها : أنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر تربة المعمورة جثث الموتى ، المتربة ، وقد حرث فيها وزرع وتكون منها الأغذية ، تغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانيين فى وقتين لهما جميعا فى وقت واحد (٣) .

---

(١) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط أولى ١٩٤٩ دار الفكر العربى ، ص ٤٤ .

(٢) الأضحوية : ص ٥٢ .

(٣) نفس المرجع : ص ٥٧ .

وعلى هذا يرى ابن سينا أن الشريعة جاءت لتصوير المعانى المحسوسة لكى يدركها عامة الناس أما المعانى العقلية الصرفة والسماوات الروحانية السبحية فهى لا يقدر عليها إلا الحكماء والفلاسفة أصحاب النظر العقلى [١] .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا كان له مذهبه العام الذى يرضى به الجمهور ومذهبه الخاص ، وقد أشار إلى شىء من هذا فى مقدمة كتابه « منطق المشرقيين » ، وقد عالج هذا الموضوع العديد من الدارسين [٢] ، والرسالة التى اعتمد عليها فى إنكار المعاد الجسمانى هى من مؤلفاته الخاصة المضنون بها على غير أهلها .

ولقد ذهب الغزالى إلى حد تكفير ابن سينا [٣] بصدد هذا المشكل ، فى حين يرى جارديه أننا لا ينبغى أن نذهب إلى حد الحكم بالكفر على ابن سينا ، لأنه ربما لم ير فى التعاليم النبوية إلا مجرد تمثيلات تصلح لمخاطبة الجمهور [٤] وبهذا يكون ابن سينا من المنكرين للمعاد الجسمانى فى الآخرة .

• خلود النفس عند أبى البركات البغدادى :

أعتقد ، أن أبا البركات البغدادى من المؤمنين بخلود النفس فى الآخرة ، وقد تبين لنا كيف أن فيلسوفنا يحاول أن يؤكد على روحانيتها وهذا بطبيعة الحال يمهد للقول بالخلود .

فالشيخ أبو البركات يذهب إلى : أن النفوس قد ثبت من حالها أنها جواهر غير جسمانية فعالة بذاتها مستغنية فى الوجود عن البدن وفى نفس الفعل

---

(١) نفس المرجع : ص ٥٩ .

(٢) انظر فى هذا الصدد د . زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين، الناشر مكتبة الخانكى بالقاهرة ، ص ٥٣ - ٥٧ .

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال تحقيق مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ص ٤٥ .

(٤) Gardet : La pensee Religieuse d ' Avicenne , Paris , 1951 , p. 105 .

الصادر عنها من الإدراكات التي تخصها على ما سلف القول فيه فهي باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها [١] .

إذن هبة الله بن ملكا ، يعتقد أن النفس خالدة فى الآخرة ، ولا تفسد بفساد البدن نظرا لطبيعتها البسيطة والتى تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن الكثيف ، وعلى حد تعبير الدكتور أبو ريان فالنفس باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها ، بالإضافة إلى أنها تذوق لذة الخلاص من البدن وتستشعر وجودها الحقيقى مع مفارقتها له [٢] .

ويستدل ابن ملكا على خلود النفس ، عن طريق ربط الخلود بالمعرفة ، فالنفس الإنسانية تختلف كلية عن النفس الحيوانية أو النباتية ، فهو يعتقد أن النفس تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشيء منها على شيء بالظاهر على الخفى وبالقريب على البعيد وبالسابق على اللاحق ، وبالمتبوع على التابع وبالملزوم على اللازم ، فإنها بهذه الصفات وأحوال مستقلة بذاتها فى هذه الأفعال مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة المعينة للإدراكات الجزئية الحسية ولذلك لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص أفعالها عند الانفصال عنه بالموت كما قد لا تتعطل منها بالنوم بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم فإن النوم يستغرق وسعها أو أكثر فى الأفعال الطبيعية البدنية والموت يفرعها منه بالكلية فنومها موتها ،وموتها حياتها بالقياس إلى الأفعال الإرادية العقلية [٣] .

• براهين خلود النفس عند أبي البركات :

ويبرهن ابن ملكا على خلود النفس ببرهان آخر ، وهو أن النفوس علل تامة العلية لكن على الرغم من كمالها كعلل إلا أنها معلولة لعلل أخرى هى

---

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٢ (الطبيعيات) ص ٤٤٠ .

(٢) د . أبو ريان : معجم أعلام الفكر الإنسانى (أبو البركات) ص ٣٣٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب .

(٣) أبو البركات : المعتبر جـ : ٣ (الإلهيات) ص ٢١٢ .

الجواهر المفارقة غير الجسمانية ، وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه العلل عنها ، فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما ارادت وجودها فإن السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدته مستعيدة منه لأنها أوجبته بكمال عليتها ، وليست للنفوس أضداد تفسدها ، فالذى يفسد ويبطل منها إنما هى علاقتها بالبدن الذى كان موضوعا لتلك العلاقة لا للنفس التى علاقتها [1] .

ففيلسوفنا لا يجد أية غضاضة من حيث تأكيده على خلود النفس فى الآخرة ، لذلك ينقد ابن ملكا الفارابى [2] فيما ذهب إليه من أن النفوس الجاهلة ستفنى فهو يذهب إلى أن : الشيء الواحد لا يكون بذاته جوهرا وعرضا ولا ينتقل العرض جوهرا ولا الجوهر عرضا فإن الجوهرية والعرضية من صفات الذات ولوازمها وما للذات بالذات لا يزول عنها ويتبدل عليها وإنما تتبدل الأحوال التى للذات عن غيرها بتبدل نسبتها إلى غيرها ولا تتبدل نسبة الشيء إلى ذاته فكيف تكون النفس الجاهلة عرضا تموت بموت البدن ثم يجعلها العلم الذى هو عرض أيضا جوهرا تبقى به بعد البدن [3] .

وينقد ابن ملكا القائلين بالتناسخ أمثال أفلاطون ومن ذهب على شاكلته لأنه - فى رأيه - أمر التردد فى الأبدان والتعلق بالسماويات والأرواح كله إنما قيل على طريق التخمين وليس له فيما قيل ببيان ولا يقوم بحسب ما ذكروا برهان [4] .

ومن جانب آخر ، يذهب أبو البركات إلى أن الخلود للنفس أمر فطرى ، وحقيقة بديهية ، ومقدمة أولية للعقل البشرى ، ولعلنا نلحظ الجانب المنهجى عند ابن ملكا ، إنه غالبا ما يدعم وجهة نظرة العقلية بالأدلة الحدسية المباشرة

---

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٢ (الطبيعيات) ص ٤٤٢ .

(٢) انظر : Madkour (Dr.I) : La Place d' al - Farabi dans l'ecole philosophique Muslmane , Paris , 1934 , p.123.

(٣) أبو البركات : نفس المرجع نفس الصفحة .

(٤) أبو البركات : نفس المرجع ص ٤٤٣ .

أو إن شئت قل إنه قريب الشبه بنور العقل الفطرى عند ديكارت فى العصر الحديث فهو يقول : الثابت عند النفوس بالفطرة قبل العلم (البرهان) أن الإنسان يستشعر البقاء لنفسه وبدنه معا ولا يشعر لذاته التى هى نفسه ببقاء دون بقاء البدن، فتراه يقول: لا تقتلنى ولا أموت وأبقى فيستشعر الموت والحياة له بجملته التى هى نفسه مع بدنه ،ولا يستشعر غير هذا ولو استشعره متيقنا لسهل عليه الموت هربا من البدن فى كثير من الأحوال، فإذا ذاق لذة الخلاص منه رأى البقاء دونه عيانا وصار له الغنى عنه فى البقاء يقينا كذلك كيف يعود إليه وكيف يرجع علمه جهلا وذكره نسيانا [1] .

ولعلنا نلحظ هنا ، الأثر الأفلاطونى والسينوى ، كما أننا نلمح الجانب الاشراقى واضح كل الوضوح حيث أن النفس بعد أن تتخلص من ظلمة الجسد الكثيف تستطيع أن تدرك الحقيقة عيانا بيانا ... حقيقة الخلود والبقاء [2] .

هكذا تكون للنفس الإنسانية طبيعة من قبيلها هى بدنية وأحوال ارادية من قبيلها هى عقلية فلكية قد يكون منقلبها إليها عند الموت حيث تتخلص اليها وتتجرد لها عما كان يشغلها من الاحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية فى حياتها تلك فتكون الهية فى عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هى كذلك فى العلم الالهى [3] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر (جـ ٢ الطبيعيات) ص ٣٣٤ .

(٢) المتأمل فى تعبيرات ابن ملكا مثل (لذة الخلاص ، تتجرد عما كان يشغلها من الأحوال البدنية وغيرهما من التعبيرات) يلحظ تأثر ابن ملكا بأفلاطون من القصيدة العينية كما أنه لا يستبعد ان يكون ابن ملكا قد اطلع على القصيدة العينية لابن سينا ، ونلحظ ايضا تأثر ابن ملكا بالجانب الاشراقى والصوفى وخاصة فى رسائل ابن سينا ذات المنزع الاشراقى .

(٣) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ (الالهيات) ص ٢١٣ ، (نود أن نشير هنا إلى تأثر ابن ملكا بالكتاب المقدس وخاصة فى استخدامه مصطلحات مثل عالم اللاهوت - القدس وغيرهما من التعبيرات ، ومهما كان للمفكر من تحولات فكرية أو مذهبية فهو بطريقة لا شعورية يكون متأثرا بمرجعيته الثقافية انظر المرجع المذكور (المعتبر ص ٢١٣ وما بعدها) .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن ملكا يشير إلى برهان الشبيه يدرك الشبيه الأفلاطونى والذى استفاد به ابن سينا أيضا ، يعتقد ابن ملكا أن النفوس الإنسانية تتصل بعللها التى هى وجودها عنها وبها، هى إليها أنسب وأقرب وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها إذ لا يمكن أن تزيد عليها ولا أن تساويها (١) .

أعتقد أنه قد اتضح ما لا يدع مجالا للشك ، أن ابن ملكا يحاول أن يبذل قصارى جهده فى التدليل على أن النفس خالدة ، وأنها كلما حاولت أن تتخلص من ربقة البدن وشهواته استطاعت أن تصعد فى مدارج السالكين إلى علم السعادة والأبدية ، وكل نفس لها مقام معلوم حسب عملها التى عملته فى الحياة الدنيا (٢) .

وإذا كنا قد انتهينا إلى خلود عند النفس عند ابن سينا وأبى البركات ، فما هو موقف أبى البركات من مشكلة البعث الجسمانى فى الآخرة ؟؟ هل ينحو ابن ملكا منحى ابن سينا فى إنكاره للمعاد الجسمانى كما عرضنا ؟ أم أننا نستطيع أن نزعم أن ابن ملكا الذى ذهب إلى أن علم الله شامل ومحيط لكل ذرات وحوادث الوجود فى المكان والزمان ، يكون مؤمنا بالبعث الجسدى ليتم الحساب والجزاء والمسئولية على هذه الأفعال والأحوال التى علمها وبذا يكون ابن ملكا متسقا مع مذهبه ، كما هو ابن سينا متسقا فى مذهبه نحو عدم علم الله بالجزئيات فى الحوادث المتغيرة وبالتالى استحالة البعث حيث إن الأفعال التى عليها يحاسب المرء هى جزئيات لا يعلمها الله ؟

هذه مجرد فروض علمية أملاها علينا البحث العلمى ونحن بصدد هذا المشكل ؟

• إثبات المعاد الجسماني عند أبي البركات :

يذهب أبو البركات إلى التأكيد على أن الأبدان تبعث فى الآخرة مع

---

(١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ (الإلهيات) ص ٢١٣ .

(٢) انظر : نفس المرجع : ص ٢١٤ .

الأرواح بناء على الإمكان والجواز ، فهو يقول : فالقائلون الناقلون عن الوحى والأنبياء بعود النفوس إلى الأبدان لا يمنعه هذا البيان خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه تعلقها فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتهما فإذا أوجبه قادر عليه كان كما كان أولا وكذلك القول فى التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة أيضا والبقاء عليها زمانا يوجبه ما يوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أوله فى حد الإمكان من جهة النفس والبدن [1] وإن كان هناك بعض الدارسين يذهب إلى أن أبا البركات لا يصرح بوضوح بعودة الأرواح إلى الأبدان بل هو يتكلم بمنهج إشراقى أكثر منه فلسفى [2] .

ومع تقديرنا لهذه الوجهة من النظر إلا أننا نعتقد أنه ما دام بين أيدينا النص الواضح فى جواز وإمكان عود النفس إلى البدن وأن ذلك غير ممتنع عن الله فليس ثمة داعى ليتحمل الفيلسوف أكثر مما يحتمل .

ويبدو أن ابن ملكا فى هذا المسلك قريب الشبه فيما ذهب إليه الغزالى[3]، ولعل موقف ابن ملكا من تأكيده على المعاد الروحانى والجسمانى ، ما دفع ابن تيمية [4] إلى الإعجاب به - كما أشرنا - حيث أنه يعتبره نصير أهل السنة بعكس ابن سينا النافى للصفات - فى رأى ابن تيمية - فكيف يكون نصير أهل السنة من المنكرين للمعاد الجسمانى .

وأستطيع القول فى ختام الفصل ، إن ابن ملكا رغم أنه لم يصوب

---

(١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ (الطبيعيات) ص ٤٤٤ ، د. يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ص ٢٩٥ .

(٢) د . محمد جلال أبو الفتوح شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، سنة ١٩٨٤ ، ص ٣٠٩ .

(٣) انظر : د . عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، طبعة أولى سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٢٨ .

(٤) انظر : د . عبد الفتاح احمد فؤاد : ابن تيمية وموقفه الفلسفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٠ - ٢٢٧ .

لابن سينا نقدا مباشرا ، في إنكاره للمعاد الجسمانى ، إلا أنه لم يكن تابعا أو مرددا لكل ما يقال ، وهنا تتبدى لنا أصالة واستقلال صاحب المعتبر ، هذا فضلا عن أنه كما لاحظنا أنه متسق المذهب بهذا النهج الذى توخاه فى البحث عن الحقيقة، كما أنه له موقف غير مباشر من ابن سينا ، وهو أنه أكد على المعاد الروحانى والجسمانى فى الآخرة .

ولعل هذا المسلك من ابن ملكا ما دفع الباحثين إلى الإشادة بالمعتبر وبصاحبه ، وأنه الكتاب الذى أنشىء بالتفكير الشخصى (١) .

* * *

---

(١) Pines : Studies in Abu - Al - Barakat ' S Poetics and Meta- physics , p. 128 .

الفصل الخامس

* مشكلة القضاء والقدر عند ابن سينا وأبى البركات
* القضاء والقدر عند ابن سينا
* القضاء والقدر عند أبى البركات

● مشكلة القضاء والقدر عند ابن سينا وأبى البركات :

ليس ثمة شك ، أن مشكلة القضاء والقدر من المشكلات العميقة والشائكة فى الفكر الإسلامى .

فمشكلة القضاء أو (الجبر والاختيار) قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعا على اختلاف أجناسهم ، وهى مشكلة تختلف حلولها عند أولئك المفكرين اختلافا بينا ، ولعل ذلك راجع إلى إنها من أعقد المشكلات التى تواجه المفكر ومن أعسر المشكلات قبولا للحلول المرضية [١] .

وهى بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان [٢] .

ولعل مشكلة القدر من أولى المشاكل الكلامية التى حاول الباحثون أن يدعموها بسند من القرآن الكريم وفيه مجال فسيح لها فمن آياته ما يؤيد حرية الارادة ومنها ما يعارضها [٣] ونكتفى بذكر أمثلة منها فمما يؤيدها قوله تعالى :

---

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ ص ١٣٥ .

(٢) د . زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر بالفجالة ص ١٠ .

(٣) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ، دار المعارف بمصر ص ٩٠ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار النهضة المصرية ، ص ٨٠ .

﴿ قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ من ربِّكُم ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِه ، وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ﴾[1] ، وقوله : ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[2] ، وقوله ﴿ قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الحَقُّ من رَّبِّكُمْ ، فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِه ، وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾[3] ، وقوله : ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[4] وقوله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾[5]،وقوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[6].

وفى القرآن آيات أخرى كثيرة دالة على أن أفعال العباد مقدرة عليهم ، ونجتزىء بذكر بعضها قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[7]. وقال: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا ﴾[8] وقال : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ، مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرَةُ ﴾[9] ، وقال : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ ﴾ [10] .

ونحن واجدون فى أحاديث الرسول ما يؤكد ضرورة الإيمان بالقدر خيره وشره فقد حدد النبى بقوله : « أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره » ، وقال رسول الله ﷺ : « احفظ الله تجده تجاهك ، تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة ، وأعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وأعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرًا » .

يجب على المسلم إذن أن يؤمن بما قدر الله عليه من خير أو شر ، وبأن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وبأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه . . . وبهذا قدر الإسلام الإيمان بالقدر أصلا من أصول عقائده فى وضوح لا لبس فيه [11] .

* *

(1) الأنعام : ١٠٤ (2) التوبة ٨٢ ، ٩٥ (3) يونس : ١٠٨
(4) الكهف : ٢٩ (5) فصلت : ٤٦ (6) المدثر : ٣٨
(7) البقرة ٦ - ٧ (8) التوبة : ٥١ (9) القصص : ٦٨
(10) التكوير : ٢٩
(11) د . أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ م ، ص ١٣٧ .

● القضاء والقدر عند ابن سينا :

نود أن نشير إلى مشكلة القضاء عند ابن سينا ، إذ إنها من المشاكل المعقدة ، والتي نالت اهتمام فيلسوفنا فقد عرض لها في العديد من رسائله [١] بجانب مؤلفاته الأخرى كالنجاة والشفاء ، (الإلهيات) وغيرهما .

يرى الدكتور مدكور أن ابن سينا يواجه لب هذه المشكلة مواجهة مباشرة وصريحة ، فهو يسلم بأن للعبد إرادة وفعلا ، ويرى أن هذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب عامة ، حقا إنه قد يصرفها صارف إلا إنها متى صممت مضت وأنجزت ، وفوق إرادة للعبد إرادة الرب التي صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام ، فكيف نوفق ما بين الإرادتين ؟ وسبيل التوفيق ما سلكه الفارابي من قبل ، وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام ورسمت لكل كائن طريقا يسير فيه بمحض اختياره وإرادته في حدود السنن الكونية ، وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء ، فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات وقدرة إيجاب الأسباب للمسببات ، وإذا وجد السبب وجد المسبب [٢] .

وفي الحقيقة أن المتأمل في المذهب السينوي ، يجده ، تحكمه الضرورة والحتمية ، فالفيض ضروري ، والعلل والمعولات ضرورية عن طريق السببية ، كما أن الألوهية محكومة بمنطق الضرورة ، فالله واجب الوجود بذاته ، فاض عنه الكون (الواجب بغيره) . كل هذه المنطلقات تجعلنا - نزعم - أن ابن سينا يميل إلى الجبرية إلى حد كبير .

---

(١) انظر في هذا الصدد : رسالة في سر القدر (ضمن مجموعة رسائل) جامعة القاهرة برقم ٢١١٩٠ ص ٢٤٦ - ٢٤٩ ، الرسالة العرشية : ص ٣٨ - ٤١ ، النجاة : ص ٢٨٦ - ٢٩٠ ، الشفاء (الإلهيات) جـ ٢ ص ٤١٨ - ٤٢١ ، الإشارات والتنبيهات ، جـ ٣ تحقيق د . دينا ص ٢٩٩ - ٣٠٥ .

(٢) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ ٢ دار المعارف بمصر ، ص ١٤٦ .

ويذهب باحث آخر إلى أن ابن سينا كان يميل إلى الحل الوسط فى هذه المشكلة ، بين المعتزلة ، وبين القائلين بأن الإنسان لا دخل له فى اختيار أفعاله أو على حد تعبير ابن سينا : إن النظام الكلى للعالم مقدر لله تعالى ، وقد أبدعه على شكل ينطوى على الخير والشر ، أما الجزئيات أى أفعال الناس فهى منسوبة إلى فاعلها لازمة لهم ولا علاقة لها بأفعال البارى ، فإنه تعالى لا يفيض عنه سوى الخير والفيض عام ، فإذا عجـــز الناس عن تلقـــى الخير الفائض أو تفاوتوا فى تلقيه ، فذلك راجع إلى نقص منهم وقصور فى قابلياتهم [١] .

ولقد قدم المرحوم الدكتور أبو ريدة تحليلا عميقا لرسالة القدر وينتهى إلى أن الجديد فى كلام ابن سينا هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية ، مما يبدو كأنه قول بالجبر الصريح [٢] .

وتجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من التفسيرات والتأويلات حول هذه المشكلة فى فكر ابن سينا ، فتعتقد أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيـــرى أن ابن سينا عندما رأى فى الإنسان استعداد للاتصال بالعقل الفعال وبواسطته بكل علم الالوهية ، وعندما رأى أن الإنسان حر فى جعل هذا الاستعداد حقيقة فعلية أو فى طمسه بالانشغال عنه ، إنما كان يفعل ذلك ليؤكد رفضه لمفهوم الحتمية الإلهية المسيطرة على كل الكوزمولوجيا الأرسطية ، ونعجب لعدم اهتمام الباحثين الاهتمام الكافى بهذا المفهوم الديالتيكى الذى يربط بين الله والإنسان ، أى ذلك المفهوم الذى يربط بين الحتمية من جانب الله (فالفيض حتمى) وبين الحرية من جانب الإنسان (حريته فى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال) [٣] .

ويوضح أستاذنا الدكتور العراقى أن ابن سينا فى رسالته (رسالة القدر)

---

(١) قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب ،دار المعارف بمصر ص ١٣٢ .

(٢) د . محمد عبد الهادى أبو ريده : حواشى ترجمته على كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، الناشر دار النهضة المصرية ص ٢٨٦ .

(٣) د . زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ،مكتبة الخانجى بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ ، ص ١٥٣ .

يتجه نحو القول بالجبر والتسليم بالقضاء والقدر ، وإن كنا لن نعدم مخالفة لهذا الاتجاه فى مجالات فلسفية أخرى [١] .

فالقول بحرية الإنسان عند ابن سينا يتعارض مع الضرورات الثلاث أو مع الضرورة الطبيعية المتمثلة فى حتمية صدور العلة عن المعلول ، ويتعارض مع ما قرره من نظام كامل وضرورة وجود الشر ويتعارض مع الضرورة الكونية العامة[٢] .

ولعل موقف ابن سينا يشبه موقف الأشاعرة وفكرة الكسب عندهم حيث إنهم جبريين فى النهاية ، مع اختلاف المنطلقات الفكرية عند كل منهما .

صحيح أن النتيجة التى وصل إليها ابن سينا تعد مطابقة إلى حد كبير مع النتيجة التى وصل إليها الأشاعرة ولكن المقدمات عنده تختلف عن المقدمات عند الأشاعرة ، إن الحس الصوفى عنده يعد مقدمة أدت به إلى نتيجة تتمثل فى نسبة كل شىء إلى الله تعالى ، والحس الجدلى الدينى يعد مقدمة أدت بالأشاعرة إلى القول بالجبر أو هكذا يظنون [٣] .

ومهما يكن من أمر ، فنعتقد أن ابن سينا يميل إلى القول بالجبرية إلى حد غير قليل ، ولعلنا آثرنا عرض موقفه من هذه القضية - بإيجاز - لكى نقف على موقف هبة الله بن ملكا من هذا المشكل وهل كان يوافقه أم اختلف عنه فى هذا الصدد .

---

(١) د . عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، طبعة رابعة ١٩٧٨ م دار المعارف ، ص ١٩٧ .

(٢) د . فاروق دسوقى : القضاء والقدر فى الإسلام ، دار الدعوة بالاسكندرية ص ٤٩٦ .

(٣) د . عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية طبعة رابعة ١٩٧٨ م دار المعارف ص ١٩٧ ، د . محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، الطبعة الرابعة دار المعارف ص ١١٤ ، د . عاطف العراقى : مقال الحرية فى الفكر الإسلامى ضمن دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور مدكور ص ٢٠٣ ، د . احمد محمود صبحى : فى علم الكلام (الأشاعرة) الطبعة الرابعة مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٢ ص ١٠١ .

● مشكلة القضاء والقدر عند أبي البركات :

انتهينا من عرضنا لمشكلة القضاء والقـــدر عند أبى سينا ، وها نحن أولاء : نحاول أن نقترب من روح ابن ملكا لنرى كيف اتفق أم اختلف مع سلفه ابن سينا .

ذهب هبة الله بن ملكا إلى توضيح مفهوم القضاء والقدر ، فهو يعتقد أن القضاء والقدر يقال على ما كان ويكون من الحوادث فى عالم الكون والفساد لما سبق من علم الله وحكمه أو لما جرى ويجرى بمقتضى حركة الأفلاك وكواكبها ، والقضاء من ذلك هو الأمر الكلى إما الذى فى سابق العلم (أى الذى فى علمه الأزلى) وإما الذى فى حركة الأفلاك .

والقدر هو تقدير ذلك بحسب توزعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص فى وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه وأسبابه القريبة والبعيدة ونسبته إلى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللذة والأذى والخير والشر والسعادة والشقاوة .

أى أن أبا البركات يعتقد أن القضاء هو تقدير الله للأمور الكلية فى علمه الأزلى أما القدر فهو تقدير هذه الأمـــور بحســـب كل شـــخص فى الزمان أو المكان[1] .

ويضرب هبة الله الأمثلة على ذلك فيقول : من علم الله تعالى وملائكته إنه قضى فى علمه السابق بموت كل إنسان (القضاء) ثم قدر فى تفصيل قضائه أعمارهم وآجالهم الطبيعية والعرضية على اختلافها وأسبابها البعيدة والقريبة ، تقديرا محدودا لواحد واحد منهم حتى كان موت زيد مثلا بعد مائة سنة من عمره بأجل طبيعى وموت هرمى فى الأرض الفـــلانية فى يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا وموت عمر بعد خمسين سنة من عمره بأجل عرضى وموت اخترامى بعلة عرضيـــة فى يوم كذا وعلى حال كذا وكذلك فى غيره من الآجال بل فى سائر الأكوان والأفعال فذلك مفهوم القضاء ، وهذا مفهوم

---

(١) أبو البركات : المعتبر (الإلهيات) ص ١٨٠ .

القدر إذا حقق فيهمـا النظر بحسب عرف القائلين كما يشـهد به التداول المعتبر (١) .

ويمكننى أن أطرح عدة تساؤلات فى هذا الصدد ؟؟ هـل سـيذهب ابن ملكا إلى القول بالحرية الإنسانية فى اختيار الإنسان لأفعاله ؟ وبذلك يختلف إلى حد كبير عن الجبرية أو الحتمية إلى حد ما عند ابن سينا ؟؟

يحاول ابن ملكا أن يؤكد على أن القضاء والقدر لا ينفى أن للإنسان أفعاله التى يختارها بعد روية وطول تأمل أو على حد تعبيره : كما أن الذى لا يعلم بأفعال الفاعلين لا يثيبهم ولا يعاقبهم ، كذلك الذى يقضى ويقدر أفعالهم ويخرجها عن رويتهم واختيارهم ولا يثيبهم ولا يعاقبهم عليها ، فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل فى القضاء والقدر (٢) .

ونجد هبة الله بن ملكا يحاول أن يجنح تجاه القول بالحرية الإنسانية وأن الإنسان مسئول عما يفعل ولكنه لا يوجب على الله الصلاح والأصلح كما ذهبت المعتزلة (٣) إنما يذهب بخلاف ما ذهب إليه هؤلاء ، كما إنه يختلف مع ابن سينا فى ذهابه أن الله لا يعلم الأحوال الجزئية والأفعال الإنسانية فى الزمان والمكان ، من أجل هذا نجد ابن ملكا ، يوضح أثر العلم الإلهى بالجزئيات فى سلوكيات ومسئوليات الإنسان فى الحياة ، فإن الذى يعتقد أن الخالق تعالى يطلع على أحوال العالم وأفعالهم يوجب عليه علمه الاحتياط والتحرى فى عمله للحياء والخوف من خالقه والذى لا يعتقد ذلك يركض فى ميدان جهله ويسلم قياده إلى طبعه ويعدل عن رأيه وعقله (٤) .

كما أن أبا البركات يرفض الحتمية والجبرية على أفعال الإنسان فالذى يقول بسابق القضاء والقدر فى سائر الأفعال والأحوال يسلم إلى الطباع ويجعل

---

(١) أبو البركات : نفس المرجع : ص ١٨١ .
(٢) أبو البركات : المعتبر (الإلهيات) ص ١٩٢ .
(٣) أبو البركات : نفس المرجع : ص ١٩٤ .
(٤) أبو البركات : المرجع نفسه ص ١٩٤ - ١٩٥ .

لاحتراس والاستظهار فى حيز الامتناع وإذا علم بما فى الإمكان من معارضة لأسباب والمسببات وإن إرادته من الأسباب الموجبة والمانعة لها فكر فيما يريده راحسن الاختيار والاختيار فيما يفعله فإن كان القائل بهما المعتقد فيهما يرجع إلى التقليد فالأولى به أن يقلد فى الأنفع والأجدى عليه حتى لا يعدم الحق فى العلم والصواب فى العمل معا وإن كان يرجع إلى الحجة ويطلب الحق من المحجة (١) .

وعلى هذا المنوال لا يرى ابن ملكا ثمة تعارض بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية ، فإذا علم أن القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى لا يعم الموجودات فى سائر الأوقات وإن للإمكان فى الوجود نصيبا يبقى كما كان للضرورة والامتناع فى الموجودات والمتصورات لم يقعد عن ممكن فى طلب الخير الممكن ودفع الشر الممكن ، وإذا علم بعلم ربه وإنه لا يقصر عما يشاء فى خلقه لا عن صغير لصغره ولا عن كبير لكبره بل عرف إنه يسمع ويرى لجأ إليه وعول عليه فكفاه واستعان به فأعانه ودعاه فأجابه فإنه قادر حكيم جواد كريم غفور رحيم (٢) .

ولعل هذا الموقف من فيلسوفنا هبة الله بن ملكا قريب الشبه فيما ذهب إليه الشيخ محمد عبده فى العصر الحديث بقوله : كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه إنه موجود ، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد إنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدرة ما فيه - ويعد إنكار شيء من ذلك مساويا لانكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل (٣) .

واستطيع أن أزعم أن أبا البركات كان متسقا فى مذهبه إلى حد كبير ، فالذى يذهب إلى أن الله علم بالجزئيات الفردية ، ويؤمن بالمعاد الروحانى والجسمانى ، ومن ثم الجنة والنار الحسية يكون من الصعوبة بمكان أن ينكر الحرية الإنسانية ومن ثم المسئولية التى يترتب عليها الثواب والعقاب .

---

(١) أبو البركات : المعتبر (الإلهيات) ص ١٩٥ .

(٢) أبو البركات : المعتبر (الإلهيات) ص ١٩٥ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ، دار النصر للطباعة ١٩٦٩ ص ٥٤ .

كما أن أبا البركات كان له موقف من ابن سينا وهو إنه لم يوافقه على القول بالجبرية فابن ملكا كان أكثر جرأة في إطلاق الحرية للإنسان (دون أن يؤثر ذلك على علم الله الأزلى وقدرته) ، وعلى العقل أن يقدر الأمور ويزنها بميزانها الصحيح .

وفى النهاية : نظن أن ابن ملكا بموقفه هذا يقترب من تعاليم الإسلام ولا يتعارض في شيء مع جلال الله وقدرته ، وهو تصوير تستقيم معه التكاليف، ويؤدى فيه العقل وظيفته، ويشعر المرء بوجوده وكامل شخصيته [1] .

* *

(١) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، الجزء الثاني ، دار المعارف ، ص ١٢٨ .

خاتمة ونتائج البحث

بعد عرضنـــا لموقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة الإلهية عنـــد ابن سينا ، نود القول أننا توصلنا إلى النتائج الآتية :

١ - استطاع أبو البركات البغدادي أن يرسي دعائم المنهج العقلاني النقدي على قواعد أصيلة تتميز بالوضوح والعمق ، فالذي يرسي مبدأ الشك من أجل اليقين ، والاطلاع الغزير مع التحصيل القليل ، والنظر قبل تحصيل المعاني ، كل هذه المبادىء تعد منهجا عقلانيا أصيلا ، قل أن نجد له نظيرا عن غيره من الفلاسفة ، ربما نجد ما يشبه هذه المبادىء في الفكر الحديث عند ديكارت وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أبا البركات لم يكن مفكرا تقليديا جل همه مجرد تشييد مذهب فلسفي وحسب ، إنما أراد أن يشيد آراءه على أساس منهجي متين ، كما إنه أرسى قاعدة هامة أن نقده وتفنيده للآراء ليس لمجرد النقد والتفنيد ، إنما النقد عنده من النوع الإيجابي والبنائي ، ولقد التزم أبو البركات بهذا النهج إلى حد كبير في عرضه للقضايا والمشكلات .

٢ - يلاحظ على أبي البركات البغدادي إنه قد استفاد من التراث الفلسفي السابق عليه ووقف عليه وقفة متأنية ، بجانب إفادته من عقيدته الإسلامية ، بل نستطيع القول إن أبا البركات استطاع أن يستوحي العقيدة الإسلامية ويستفيد منها في معالجة الكثير من القضايا والمشكلات ، بل يمكننا الذهاب إلى أن إحدى الزوايا في احتفاء فيلسوفنا بالنظر العقلي والنظر النقدي هو تأثره بالقرآن الكريم والسنة النبوية ، حيث أن هناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، تعلي من شأن العقل وترفع من شأوه ، وتنمي ملكة الإنسان في النقد والتمحيص ، وليس ثمة شك أن فيلسوفنا قد اطلع على مثل هذه النواحي وتأثر بها .

٣ - اثبت هذا البحث ، ان النزعة الإشراقية والصوفية كانتا جزءاً لا يتجزأ من نسيج هذا المذهب ، فلم يذهب ابن ملكا إلى ذلك تكلفا (إن جاز التعبير) أو تتويجا للمذهب ، إنما كانت هذه النزعة كبناء أساسي في مذهبه ،

وقد أشرت إلى ذلك منذ الصفحات الأولى فى بحثى هذا ، فى أن ابن ملكا رغم منهجه العقلانى والنقدى إلا إنه أراد أن يكفكف من غلواء العقل بهذه النزعة الروحية ولا شك أن ابن ملكا الذى عاش فى كنف الحضارة الإسلامية وتغذى بفكرها ما كان يمكنه أن يتجاهل أشواق الروح ، لأن الإنسان كيان كامل عقل وروح وجسد ، ولعل هذا من النتائج التى نلحظها فى فكر ابن ملكا ، فالمتأمل فى معالجته للألوهية وصفاتها يتضح له بجلاء شديد هذه النزعة مثل أن الله هو نور الأنوار وغيره من الصفات ، والتى تأثر بها السهروردى - فيما بعد - واستعارها فى مذهبه .

٤ - المتأمل فيما ذهب إليه ابن سينا وابن ملكا فى معالجتهما لمشكلة الألوهية والبراهين على وجود الله ومشكلة الصفات الإلهية يجد أن إله ابن ملكا أقرب إلى الشرع من إله ابن سينا ، لا ننكر أن ابن ملكا قد تأثر بالتراث الفلسفى السابق عليه إلا إنه كان أكثر قربا من إله أهل السنة عن ابن سينا ، ويبدو أن إله ابن سينا كان محكوما بالقوالب الارسطية إلى حد ما ومن ثم ترتب على ذلك نتائج عديدة ، وإذا كنا نقول إن الأنساق الفكرية تبنى على المبادىء التى تنطلق منها ، فلا شك أن هذا البحث قد أثبت بما لا يدع مجالا للشك أن مفهوم الألوهية عند ابن سينا يختلف إلى حد ما عنه عند ابن ملكا ومن ثم ترتب على ذلك اختلاف النتائج والغايات كما نلحظها فى العديد من القضايا والمشكلات مثل مشكلة العلم الإلهى والمعاد والحرية الإنسانية .

٥ - نود أن نشير إلى أن ابن ملكا رغم نقده الشديد لابن سينا فى العديد من القضايا والمشكلات ، إلا إنه كان عالة على العديد من الأفكار والمفاهيم السينوية كبرهان الممكن والواجب ، الذى استعاره ابن ملكا من ابن سينا ووجود النفس ، وغيرهما من القضايا والمشكلات ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أكثر المفكرين نقدا لفيلسوف ما هم أكثرهم نقلا عنه وتأثرا به ، وهذا ما حدث مع السهروردى - فيما بعد - فرغم موقفه النقدى من ابن ملكا إلا إنه كان عالة عليه فى النزعة الإشراقية والصوفية والتى تأثر بهما منه .

٦ - ينقد هبة الله بن ملكا ابن سينا فى ذهابه للقول بالفيض على ضوء منهجه العقلانى والنقدى وبناء على فهمه لطبيعة الألوهية ، فهو يرى أن مبدأ

ان « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » صحيح فى ذاته ولكن النتائج التى ذهب إليها ابن سينا بناء على هذا المبدأ خاطئة لتفسير مشكلة الخلق ، إذ كيف يصدر عن العقل الأول واحد ، وعن الثانى ثلاثة وبهذا النهج العقلانى والنقدى وبفهمه لطبيعة الألوهية ، يرفض هبة الله الفيض ، ذا البعد الطولى فى الخلق، ويرى أن هذه النظرية متهافتة لأنه إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغى أن تكون علة ومعلولا على نسق واحد ، والمتأمل فى الوجود يرى عكس ذلك ، بل يرى أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض .

٧ - ذهب ابن ملكا إلى القول بالخلق المستمر ولكن الخلق هنا ليس من العدم بالمعنى الدينى ، وإنما الخلق من هيولى أولى وبفاعلية الإرادة الإلهية فيها، ينتج عن ذلك عالم الشهادة ، وقد ذهبنا فى بحثنا إلى أن أبا البركات يتغلغل فى أعماقه النزعة الأفلاطونية والأفلوطينية ، وإنما الجديد هو تفسيره لنظرية الخلق ، وتوظيف المفاهيم اليونانية بطريقة لا تتناقض مع عقيدته الإسلامية فعالم المثل عند أفلاطون هو العالم الملائكى أو الربوى عند ابن ملكا وفى النهاية لم ينس فيلسوفنا ان يؤكد على أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة فى الوجود .

٨ - حاول هبة الله بن ملكا بقريحته الفكرية وذهنه المتوقد أن ينظر فى إشكالية الزمان ، وقدم لنا معالجة جديدة تفترق إلى حد كبير عن ابن سينا، فبينما الزمان عند ابن سينا ذا طابع مادى أو إنه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر إذ نجد ابن ملكا ينحو بالزمان منحا آخر ، وهو أن الزمان تشعر به النفس بذاتها ، وإنه مقدار الوجود لا مقدار الحركة وبهذا يكون الزمان ألصق بالميتافيزيقا منه إلى الطبيعيات .

ولعل ابن ملكا ذهب إلى هذه المعالجة الجديدة بناء على منهجه العقلانى النقدى والتجديدى والذى إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا لم يكن مرددا أو مقلدا وإنما ثوريا ومجددا بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان ، بل قد نجد لمعالجته للزمان أشباه ونظائر فى الفكر الحديث عند برجسون وغيره من الفلاسفة .

٩ - لعل من النتائج التى انتهى إليها هذا البحث هو موقف أبى البركات من مشكلة قدم العالم وحدوثه وهى من المشكلات المعقدة والتى اختلف بصددها الباحثون والدارسون ، وحاولنا أن نجتهد بالرأى فى هذا المشكل ، وانتهينا إلى أن أبا البركات من القائلين بقدم العالم بناء على عدة أدلة منها ذهابه إلى القول بقدم الهيولى الأولى وقدم الزمان ولا نهائية الجسم ، وفهمه للصفات كالخلق بالجود الإلهى وغيره من الدلائل جعلتنا نرجح أنه من القائلين بالقدم ، وقد حاولنا تحليل هذا الموقف السجالى الإشكالى فى فكـــر ابن ملكا (عدم الحسم فى المشكل) ونعتقد أنه لم يكن بدون وعى وإنما ذهب إليه بقصدية الشعور على حد تعبير هوسرل ، وربما يعود السبب فى هذا إلى سطوة ونفوذ الفقهاء والعلماء فى زمانه مما جعله يتستر على أفكاره ولا يفصح عما يجول بخاطره ، ومن يدرى لربما يأتى اليوم الذى نجد فيه مخطوطات أخرى لأبى البركات حول تطوره الفكرى وموقفه من فقهاء زمانه ، وعندئذ سنغير من أحكامنا ونظرتنا إليه .

١٠ - أستطيع أن أذهب إلى أن أبا البركات استطاع أن ينقد ابن سينا على ضوء منهجه العقلانى والنقدى ، ولكنه فى نفس الآن كان يعتمد على المنهج العرفانى فى بعض الأحيان للوصول إلى الحقيقة ، وقد أشرنا إلى هذه الحقيقة فى ثنايا بحثنا ، فكثيرا ما كان يعتمد فيلسوفنا على الحدس المباشر بجانب الدلائل العقلية .

١١ - قدم هبة الله بن ملكا تفسيرا جديدا لوحدة النفس ، وفرق بين النفس النباتية والحيوانية والإنسانية على أساس فهمه للشعور واستطاع بعبقريته الفذة أن يقدم لنا معالجة جديدة لعلها سبقت زمانها بعدة قرون ، وهو أن النفس تدرك ذاتها بذاتها ، ومن ثم أكد فيلسوفنا على أن الظواهر النفسية ذات وحدة لا تتجزأ وهو ما أكد عليه العلم الحديث .

١٢ - وفى النهاية نستطيع القول إن المقدمات الصحيحة تؤدى إلى نتائج صحيحة كما يقول علماء المنطق ، ففيلسوفنا هبة الله بن ملكا استطاع أن

يوسس لنفسه منهجا عقلانيا صحيحا ، وهو ان لا يقبل رأى من الآراء إلا بعد أن يضعه على ميزان العقل والنقد أو بعد التأمل والاعتبار على حد تعبيره ثم يقدم بعد ذلك وجهة نظره التى يؤمن بها ويعتقد فيها ولقد اتضح لنا بما لا يدع مجالا للشك أن فيلسوفنا استطاع أن يؤسس نسقا فلسفيا متماسك الأركان فالالوهية على قمة مذهبه الفلسفى بما لها من مفهوم ومدلول عنده ، غدت هى العلة الوحيدة الفاعلة فى الوجود ، وأن لها طلاقة القدرة والمشيئة فى الكون ومن ثم ترتب على فهمه هذا النتائج الأخرى مثل ذهابه إلى القول بالعلم الإلهى للأشياء والموجودات الجزئية فى الأين والزمان ، وذهابه إلى القول ببعث الأجسام فى الآخرة والقول بالحرية الإنسانية حتى يتم الحساب والمسئولية، ولعلى قد أشرت إلى شىء من هذا ، أثناء البحث ، فبجانب النهج العقلانى ، الثورى والتجديدى عند فيلسوفنا ، استطاع أن يشيد نسقا محكم الملامح ومن ثم ترتب على ذلك إتساق النتائج والغايات .

* * *

مصادر الدراسة

أولا : مؤلفات ابن سينا وأبى البركات :

١ - ابن سينا : الشفاء (الطبيعيات) ١ - السماع الطبيعى ، تحقيق الأستاذ سعيد زايد ، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ م .

٢ - ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) جزء أول تحقيق الاستاذين الأب قنواتى ، سعيد زايد ، الجزء الثانى تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى ، د . سليمان دنيا ، سعيد زايد ، راجعه وقدم له د - إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .

٣ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (الإلهيات) تحقيق د . سليمان دنيا ، طبعة ثانية ، دار المعارف بمصر .

٤ - ابن سينا : النجاة : محيى الدين ناصر الكردى ، طبعة ثانية ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨ م .

٥ - ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ط ٢ سنة ١٩٨٧ م .

٦ - ابن سينا : التعليقات محققة ، وقدم له د . عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٣ م .

٧ - ابن سينا : الرسالة العرشية (فى حقائق التوحيد وإثبات النبوة) تحقيق وتقديم الدكتور إبراهيم هلال .

٨ - ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، تحقيق محمد ثابت الفندى .

٩ - ابن سينا : أحوال النفس ، حققه وقدم له د . الأهوانى ، طبعة أولى ، طبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

١٠ - ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد تحقيق د . سليمان دنيا، طبعة أولى ، دار الفكر العربى ١٩٤٩ م .

١١ - ابن سينا: رسالة أضحوية فى المعاد تحقيق الدكتور حسن العاصى ، طبعة أولى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .

١٢ - ابن سينا : رسالة القدر ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ القاهرة .

١٣ - ابن سينا : رسالة فى سر القدر (ضمن مجموعة رسائل) مكتبة جامعة القاهرة رقم ٢١١٩٠ .

١٤ - ابن سينا : رسالة المبدأ والمعاد ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ القاهرة .

١٥ - ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة .

١٦ - ابن سينا : الشفاء (النفس) تحقيق الأب قنواتى ، أ . سعيد زايد، تصدير ومراجعة د . إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

١٨ - ابن سينا : الهداية ، تحقيق وتقديم وتعليق د . محمد عبده ، مكتبة القاهرة الحديثة ، طبعة ثانية ١٩٧٤ م .

١٩ - ابن سينا : (المباحثات) ضمن أرسطو عند العرب ، حققه وقدم له د . عبد الرحمن بدوى ، طبعة ثانية ، الناشر وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨ م .

٢٠ - ابن سينا : (شرح حرف اللام) ضمن أرسطو عند العرب ، حققه وقدم له د . عبد الرحمن بدوى ، طبعة ثانية ، الناشر وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٨ م .

٢١ - أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة (فى ثلاث أجزاء) يحتوى على المنطق والطبيعيات والإلهيات ، طبعة أولى ، تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٨ هـ .

- فى علم النفس (مخطوط) بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٤٨٥٥ .

ثانيا : المراجع العربية :

٢٢ - ابن أبى أصيبعه : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء ، منشورات مكتبة الحياة شرح وتحقيق د · نزار رضا ·

٢٣ - ابن العماد : شذرات الذهب - نشر مكتبة القدس - القاهرة ·

٢٤ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، المجلد الأول (١ - ٢) دار الكتب العلمية بيروت لبنان ·

٢٥ - ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة النبوية ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان ·

٢٦ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبى ، الهند بمباى ١٩٤٩ م ·

٢٧ - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل تحقيق د · محمد رشاد سالم ، الجزء الأول مطابع دار الكتب ١٩٧١ م ·

٢٨ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال دراسة وتحقيق د · محمد عمارة ، طبعة ثانية ، دار المعارف ·

٢٩ - ابن رشد : تهافت التهافت (القسم الثانى) تحقيق د · سليمان دنيا ، طبعة ثالثة ، دار المعارف ·

٣٠ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، حققه وقدم له الدكتور عثمان أمين مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٨ م ·

٣١ - ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، تحقيق د · على عبد الواحد وافى ، طبعة ثالثة ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ·

٣٢ - ابن كثير : البداية والنهاية (جزء) (١٢) دار الريان للتراث ، طبعة أولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ·

٣٣ - ابن كثير : تفسير ابن كثير ، المجلد الرابع ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ·

٣٤ - أبو ريده : (د . محمد عبد الهادى) : تعليق على مادة زمان ، بدائرة المعارف الإسلامية مجلد (١٠) .

٣٥ - أبو ريده : حواشى على ترجمة كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ، دار النهضة المصرية .

٣٦ - أبو ريده : إبراهيم بن سيار ، النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، الطبعة الثانية دار النديم للصحافة والنشر ١٩٨٩ م .

٣٧ - أبو ريان (د . محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٣ م .

٣٨ - أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، طبعة ثالثة ، دار الجامعات المصرية .

٣٩ - أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى- دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧ م .

٤٠ - أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (الجزء الأول) من طاليس إلى أفلاطون ، الطبعة الأولى ، دار المعارف بمصر .

٤١ - أرسطو : كتاب النفس ، نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى راجعه على أصله اليونانى الأب قنواتى - الناشر عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦٢ .

٤٢ - أفلاطون : فيدون ، ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور على سامى النشار والأستاذ عباس الشربينى ، طبعة ثالثة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ م .

٤٣ - أفلاطون : فيدون ، ترجمة د . عزت قرنى ، الناشر مكتبة الحرية الحديثة .

٤٤ - أفلوطين : التساعية الرابعة فى النفس ، دراسة وترجمة الدكتور فؤاد زكريا - مراجعة الدكتور محمد سليم سالم ، الناشر الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ م .

٤٥ - (إقبال) محمد : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٤٦ - (إمام) د . عبد الفتاح إمام) : مدخل إلى الفلسفة ، دار النشر المثقافة والتوزيع .

٤٧ - أمين (أحمد) : ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، طبعة خامسة ١٩٧٨ م .

٤٨ - إبراهيم (د . زكريا) : برجسون ، طبعة ثانية ، دار المعارف مصر .

٤٩ - إبراهيم (د . زكريا) : مشكلة الحرية ، الناشر مكتبة مصر بالفجالة .

٥٠ - آل ياسين (د . جعفر) : ابن سينا فيلسوف عالم ، الناشر ، دار الاندلس ، طبعة أولى ، ١٩٨٤ .

٥١ - آل ياسين (د . جعفر) : فلاسفة مسلمون ، طبعة أولى ، دار الشروق ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م .

٥٢ - الألوسى (د . حسام الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ط ٢ بغداد سنة ١٩٨٦ م .

٥٣ - الأرض (تيسير شيخ) : ابن سينا ، الناشر دار الشروق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .

٥٤ - الأرض (تيسير شيخ) : دراسات فلسفية ، دار الأنوار ، بيروت لبنان ، طبعة أولى ١٩٧٣ م .

٥٥ - الأرض (تيسير شيخ) : مقال (الفلسفة العربية وتصورها الإبداعى) مجلة الوحدة ، السنة الخامسة ، العدد ٦٠ سنة ١٩٥٩ م .

٥٦ - البيلى (د . محمد بركات) : دراسات فى تاريخ الدولة العباسية ١٩٨٦ م .

٥٧ - بركلمان (كارل) : تاريخ الشعوب العربية ، نقله إلى العربية نبيه فارس ، منير البعلبكى ، الطبعة الخامسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٨ م .

٥٨ - البستانى (فؤاد أفرام) : قاموس المنجد ، الطبعة الثالثة والعشرون ، دار المشرق ، بيروت .

٥٩ بالى (د . مرفت عزت) : أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ، مكتبة الأنجلو المصرية .

٦٠ البهى (د . محمد) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، مكتبة وهبه ، طبعة سادسة ، سنة ١٩٨٢ م .

٦١ - البهى (د . محمد) : مقال مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى ، لابن سينا ، سنة ١٩٥٢م .

٦٢ - بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، نقله عن الألمانية د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ م .

٦٣ - برجسون (هنرى) : التطور الخالق ، ترجمة محمد محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ م .

٦٤ - البيهقى : الأسماء والصفات ، الطبعة الأولى الهند ١٣١٣ هـ .

٦٥ - بدوى (د . عبد الرحمن) : أفلاطون ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ م .

٦٦ - بدوى (د . عبد الرحمن) : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠ م .

٦٧ - بدوى (د . عبد الرحمن) : الزمان الوجودى ، طبعة ثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ م .

٦٨ - بدوى (د . عبد الرحمن) : أفلوطين عند العرب ، دار النهضة العربية .

٦٩ - باشا (د . أحمد فؤاد) : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٧٠ - بيصار (د . محمد) : فى فلسفة الوجود والخلود ، طبعة ثالثة ، دار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٧٣ م .

٧١ - بلدى (د . نجيب) : ديكارت الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر .

٧٢ - التفتازانى (د . أبو الوفا الغنيمى) : الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م .

٧٣ - التفتازانى (د . أبو الوفا الغنيمى) : مدخل إلى التصوف الإسلامى - ط ٣ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ م .

٧٤ - التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ م .

٧٥ - التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، طبعة أولى ١٩٧٣ م .

٧٦ - التهانوى (محمد فاروق) : كشاف إصطلاحات الفنون ، المؤسسة العربية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٣ .

٧٧ - التكريتى (د . ناجى) : الفلسفة الاخلاقية عند مفكرى الإسلام، دار الشئون الثقافية العامة ،وطبعة ثالثة ١٩٨٨ م .

٧٨ - جواشون : فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربه خلال العصور الوسطى نقله إلى العربية رمضان لاوند ، طبعة أولى دار العلم للملايين ١٩٥٠ .

٧٩ - الجليند (د . محمد السيد) : ابن تيمية وقضية التأويل ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ط ٢ سنة ١٩٨٣ م .

٨٠ - الجليند (د . محمد السيد) : قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، الطبعة الرابعة ، مكتبة الشباب ، ١٩٨٦ م .

٨١ - الجابرى (د . محمد عابد) : نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى - المغرب - طبعة رابعة ١٩٨٥ م .

٨٢ - جعفر (د . محمد كمال) : تأملات فى الفكر الإسلامى ١٩٨٠م .

٨٣ - الجندى (د . محمد على) : إشكالية الزمان فى فلسفة الكندى، مكتبة الزهراء ، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ . ١٩٩١ م .

٨٤ - جمعة (د . محمد لطفى) : تاريخ الفلسفة فى المشرق والمغرب ١٩٢٧ م .

٨٥ - حسنين (د . محمد عبد النعيم) : سلاجقة إيران والعراق ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٢ سنة ١٩٧٠ م .

٨٦ - حسين (د . نازلى إسماعيل) : الميتافزيقا ، ١٩٨٢ م .

٨٧ - الخضيرى (د . زينب) : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

٨٨ - الخضيرى (د . زينب) : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، طبعة أولى ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، ١٩٨٦ م .

٨٩ - الخولى (د . يمنى طريف) : مقال إشكالية الزمان فى الفلسفة والعلم - مجلة البلاغة المقارنة - العدد التاسع ١٩٨٩ م .

٩٠ - خليف (د . فتح الله) : فخر الدين الرازى ، دار الجامعات المصرية ١٩٨٨ م .

٩١ - خليف (د . فتح الله) : فلاسفة الإسلام - دار الجامعات المصرية . بدون تاريخ .

٩٢ - ديكارت : مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود محمد الخضيرى ، الناشر دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، طبعة ثانية ١٩٦٨م .

٩٣ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . أبو ريدة ، طبعة خامسة ،مكتبة النهضة العربية .

٩٤ - دنيا (د . سليمان) : محمد عبده ، بين الفلاسفة والمتكلمين ، طبعة عيسى البابى وشركاه ، طبعة أولى ١٩٥٨ م .

٩٥ - دسوقى (د . فاروق) : القضاء والقدر فى الإسلام ، جـ ٣ ، دار الدعوة بالإسكندرية .

٩٦ - الرازى (فخر الدين) : تعليقات على شرح عيـون الحكمـة لابن سينا ، تحقيق د . أحمد حجازى السقا ، مكتبة الأنجلو المصرية .

٩٧ - الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية : حيدر آباد ١٩٢٤م .

٩٨ - الرازى (فخر الدين) : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٥ م .

٩٩ - رايد (سعيد) : مقال نماذج من تأويلات ابن سينا - مجلة الثقافة ، عدد ٦٩١ ، ١٩٥٢م .

١٠٠ - زقزوق (د . محمود حمدى) : تمهيد للفلسفة ، دار المعارف، طبعة رابعة ١٩٩٢ م .

١٠١ - الزركلى : الأعلام ، الجزء الثامن ، دار العلم للملايين .

١٠٢ - زكريا (د . فؤاد) : التفكير العلمى (سلسلة علم المعرفة) الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٨ م .

١٠٣ - زيدان (د . محمود فهمى) : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ١٩٧٢ م .

١٠٤- سعد (د . الطبلاوى محمود) : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، طبعة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م مطبعة الأمانة .

١٠٥ - السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة الحكمة الإلهية ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٩ م) .

١٠٦ - الشهرستانى : الملل والنحل تحقيق الأستاذ عبد العزيز الوكيل ، الناشر مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع .

١٠٧ - الشافعى (د . سهير فضل الله) : فلسفة أبى البركات البغدادى (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية البنات - عين شمس ١٩٦٧ م .

١٠٨ - شرف (د . محمد جلال) : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ م .

١٠٩ - شرف (د . محمد جلال) : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م .

١١٠ - صليبا (د . جميل) : تاريخ الفلسفة العربية ، طبعة ثانية ، دار الكتاب اللبنانى ١٩٨٣ م .

١١١ - صليبا (د . جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م .

١١٢ - صبحى (د . أحمد محمود) : فى علم الكلام (الأشاعرة) الطبعة الرابعة مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٩٢ م .

١١٣ - صبحى (د . أحمد محمود) : الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الإسلامى ، طبعة ثانية ، دار المعارف .

١١٤ - الصافى (د . محيى الدين) : قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكرى الإسلام ، مكتبة الأزهر ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

١١٥ - طاهر (د . حامد) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٨٥ م .

١١٦ - طوقان (قدرى حافظ) : مقام العقل عند العرب ، دار المعارف بمصر .

١٧ - الطويل (د . توفيق) : الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية (دراسة مقارنة) طبعة أولى ، مكتبة التراث الإسلامى .

١١٨ - الطويل (د . توفيق) : أسس الفلسفة ، طبعة سادسة ، دار النهضة العربية .

١١٩ - عبد الرازق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط٣ ، مكتبة النهضة المصرية ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

١٢٠ - عبد الباقى (محمد فؤاد) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الهجرة - بيروت - دمشق .

١٢١ - العراقى (د . عاطف) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، طبعة ثانية ، دار المعارف ، ١٩٨١ م .

١٢٢ - العراقى (د . عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر .

١٢٣ - العراقى (د . عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، طبعة ثانية، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ م .

١٢٤ - العراقى (د . عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، طبعة رابعة ، دار المعارف ١٩٧٨ م .

١٢٥ - العراقى (د . عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، طبعة ثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٤ م .

١٢٦ - العراقى (د . عاطف) -: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية طبعة أولى دار المعارف ١٩٧٣ م .

١٢٧ - عبده (الشيخ محمد) : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٩ م .

١٢٨ - العقاد (عباس) : الله (الأعمال الكاملة) دار الكتاب اللبنانى، طبعة أولى ، ١٩٧٨ م .

١٢٩ - العقاد (عباس) : ابن سينا (الأعمال الكاملة) دار الكتاب اللبنانى ، طبعة أولى سنة ١٩٧٨ م .

١٣٠ - عون (فيصل بدير) : نظرية المعرفة عند ابن سينا ، مكتبة سعيد رأفت .

١٣١ - عبد النور (جبور) : نظرات فى فلسفة العرب ، منشورات دار الكشوف الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٤٥ م .

١٣٢ - الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا ، طبعة سادسة ، دار المعارف .

١٣٣ - الغزالى (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، طبعة ثانية ، دار المعارف .

١٣٤ - الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى بالقاهرة .

١٣٥ - الغزالى (أبو حامد) : الرسالة اللدنية (القصور العوالى) تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى بالقاهرة .

١٣٦ - غرابة (د . حموده) : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ، سنة ١٩٧٢ م .

١٣٧ - غلاب (د . محمد) : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، دار الجيل للطباعة .

١٣٨ - فروخ (د . عمر) : عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، الطبعة الرابعة ، منشورات المكتبة العصرية بيروت لبنان سنة ١٩٨٠ م .

١٣٩ - الفندى (د . محمد جمال الدين) : الله والكون ، طبعة ثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

١٤٠ - الفاخورى (حنا) : تاريخ الفلسفة العربية ، جزء ٢ ، دار الجيل ، بيروت لبنان .

١٤١ - فؤاد (د . عبد الفتاح أحمد) : ابن تيمية وموقفه الفلسفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ م .

١٤٢ - قاسم (د . محمود) : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط ٢ الإنجلو المصرية سنة ١٩٤٥ م .

١٤٣ - القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبى ، القاهرة .

١٤٤ - كرم (يوسف) : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، طبعة ثالثة ، دار المعارف .

١٤٥ - كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية ، طبعة سادسة ،لجنة التأليف والترجمة والنشر .

١٤٦ - كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه وآخرين ، منشورات بيروت ، لبنان .

١٤٧ - لطف (د . سامى نصر) : فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى، الناشر ، مكتبة الحرية الحديثة ، طبعة أولى سنة ١٩٨٢ م .

١٤٨ - لطف (د . سامى نصر) : نماذج من فلسفة الإسلاميين ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

١٤٩ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول والثانى ، طبعة المعارف .

١٥٠ - مدكور (د . إبراهيم) : دراسات مهداة إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ م .

١٥١ - مدكور (د . إبراهيم) : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

١٥٢ - مدكور (د . إبراهيم) : معجم أعلام الفكر الإنسانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

١٥٣ - مدكور (د . إبراهيم) : الكتاب التذكارى عن السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة .

١٥٤ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفكر الإسلامى ، طبعة أولى ، طبعة سميركو للطباعة ، بدون تاريخ .

١٥٥ - محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، الناشر : العصر الحديث للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨م.

١٥٦ - محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، طبعة رابعة ، دار المعارف .

١٥٧ - محمد يوسف موسى : مقال الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد ضمن ، الكتاب النهجي للمهرجان الألف لذكرى ابن سينا جامعة الدول العربية- بغداد ١٩٥٢ م .

١٥٨ - محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، الناشر ، العصر الحديث للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ م .

١٥٩ - ابن ميمون (موسى) : دلالة الحائرين مكتبة الثقافة، تحقيق د . حسين آتاى .

١٦٠ - محمود (د . زكى نجيب) : نافذة على فلسفة العصر (كتاب العربى) ١٩٩٠ م .

١٦١ - محمود (د . زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - طبعة سابعة، دار الشروق ١٩٨٢ م .

١٦٢ - مراد (د . سعيد) : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، تصدير الدكتور العراقى ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩٢ م .

١٦٣ - مراد (د . سعيد) : بحوث ودراسات فلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩٢ م .

١٦٤ - نصار (د . محمد عبد الستار) : فى الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) طبعة أولى ، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢ م .

١٦٥ - النجار (عبد الوهاب): قصص الأنبياء ، مكتبة التراث الإسلامى.

١٦٦ - النشار (د . على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، طبعة ثانية ، دار المعارف ، سنة ١٩٦٥ م .

١٦٧ - النشار (د . على سامى) : قراءات فى الفلسفة ، طبعة أولى، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ م .

١٦٨ - نجاتى (د . محمد عثمان) : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، طبعة ثالثة ، دار الشروق ١٩٨٠ م .

١٦٩ - هويدى (د . يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة ١٩٧٩ م .

١٧٠ - هويدى (د . يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة .

١٧١ - اليازجى (كمال) : أعلام الفلسفة العربية ، طبعة رابعة ، مكتبة لبنان ، ١٩٩٠ .

ثالثا : دوائر المعارف

١٧٢ - دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، مادة أبو البركات ، مقال بنيس ترجمة الأب قنواتى ، الناشر دار الشعب .

١٧٣ - دائرة المعارف : الجزء الرابع ، ماددة ابن ملكا بيروت لبنان .

رابعا : المراجع الأجنبية

174 - Dictionary of Scientific Biography Volume I , Shlomo Pines , Abu Al - Barakat Al - Baghdadi , Charles Scribner ' s Sons - New York .

175 - Jewish Encyclopedia , Volume VI , M . Sc , Abu Al - Barakat , New York and London .

176 - Encyclopedia Judaice Volume 8 , S . pines . Abu Al - Barakat Ben Ali Al - Baghdadi , 1972 .

177 - S . pines : Etuds Sur Awhad Al - Zaman Abu Al Barakat Al - Baghdadi .

178 -E . Giloson : History of Christian Philosophy in the Middle Ages , 1955 .

179 - Gardet : La pensei Religieuse d ' Avicenne , Paris , 1951.

180 - Madkour : La place A ' al - Farabi dans L' ecole Pholoso-phique Musulmane , Paris , 1934 .

181 - Sarton : Introduction in the History Science , vol . 11 .

182 - The Unesco Press : islam , Philosophy , Science , Jean Jolinet , The Development Philosophical Thout , 1981 .

* * *

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الخامس : موقف أبى البركات من نظرية النفس عند ابن سينا
(١٧٩ ـ ٢٥١)

الفصل الأول :

الفصل الثانى :

الفصل الثالث :

الفصل الرابع :

الفصل الخامس :

رقم الإيداع : ٧٩٩٥ / ١٩٩٦
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 19 - 1192 - 9

أميرة للطباعة - ت : ٣٩١٥٨١٧